

LA PENSÉE

DE

RABINDRANATH TAGORE

PAR

SUSHIL CHANDRA MITTER

Professeur au Ripon College, Calcutta

Thèse pour le Doctorat de l'Université de Paris



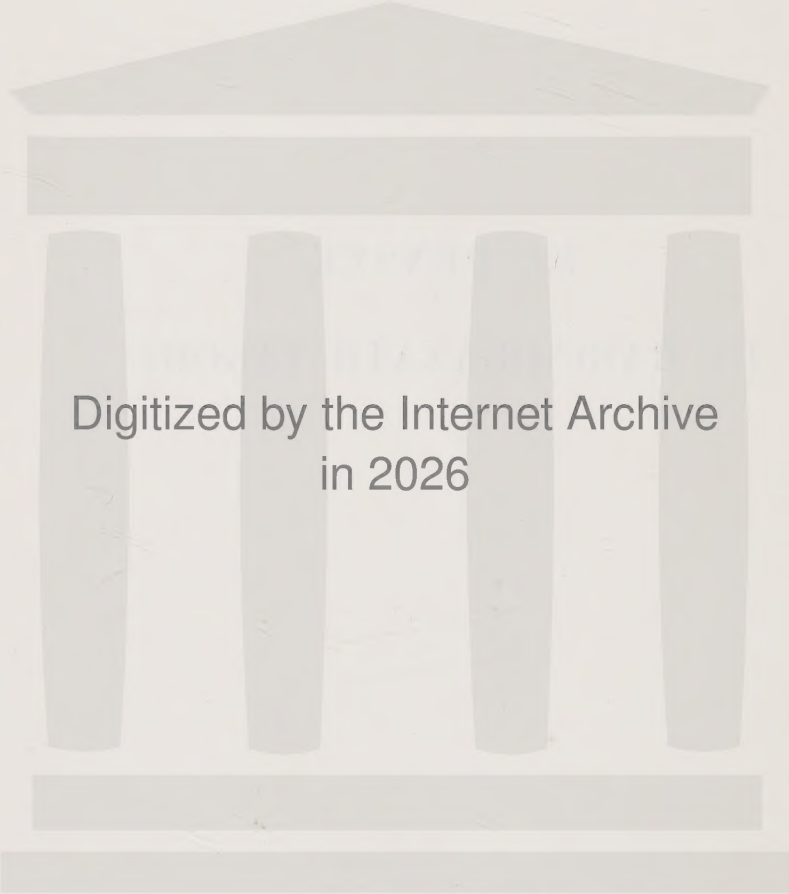
LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT

ADRIEN-MAISONNEUVE

5, Rue de Tournon — PARIS (6^e)

—
1930

LA PENSÉE
DE RABINDRANATH TAGORE



Digitized by the Internet Archive
in 2026

LA PENSÉE

DE

RABINDRANATH TAGORE

PAR

SUSHIL CHANDRA MITTER

Professeur au Ripon College, Calcutta

Thèse pour le Doctorat de l'Université de Paris



LIBRAIRIE D'AMÉRIQUE ET D'ORIENT

ADRIEN-MAISONNEUVE

5, Rue de Tournon — PARIS (6^e)

—
1930



AVANT-PROPOS

L'incalculable contribution que la pensée de Rabindranath Tagore a apportée à l'humanité, est d'avoir révélé à l'homme la divinité qui se cache en lui et lui permet de participer à la vie éternelle du Créateur. Cette divinité s'appelle Jivandevatâ, maître et guide de la vie individuelle. Nous avons essayé, en étudiant les nombreux ouvrages de Tagore, d'expliquer et de préciser cette conception et aussi d'en retracer la genèse et le développement chez le poète lui-même.

Parmi les nombreux ouvrages déjà parus sur Tagore, le seul qui nous a aidé en quelque mesure est celui d'Ajit Chakravarti, composé à l'occasion du cinquantième anniversaire de la naissance de Tagore, et qui a servi d'introduction à la deuxième édition de ses œuvres poétiques.

Qu'il me soit permis ici de reconnaître mes profondes obligations à M. A. Foucher qui a bien voulu me faire profiter de ses conseils à chaque étape de mon travail, à M. Sylvain Lévi, qui a consenti à l'honorer de sa préface, à MM. L. Brunschwig, Jules Bloch, P. Masson-Oursel, qui ont eu la bonté de le lire en manuscrit, et à M^{me} Stchoupak, qui m'a aidé à l'achever. Je remercie aussi, de tout cœur le professeur Amiya Chakravarti, de Santiniketan, et M^{me} Chakravarti, qui m'ont non seulement accordé toute facilité de travailler à la bibliothèque de Santiniketan, mais, par leur hospitalité, ont rendu particulièrement agréables

les séjours périodiques que j'y ai faits. Je remercie, également, M. Prithwi Sing Nahar, de Calcutta, qui a bien voulu mettre à ma disposition sa bibliothèque et m'a permis d'apporter en France quelques ouvrages rares de Tagore que je n'aurais pu consulter autrement.

S. C. M.

BIBLIOGRAPHIE

Dans cette bibliographie, nous ne suivons pas l'ordre chronologique, mais classons les ouvrages selon leur genre, tel que poésie, drame, roman, etc. Néanmoins, nous n'avons pas totalement négligé la chronologie.

Nous ne mentionnons pas ici les ouvrages qui n'existent plus sous leur première forme, mais qui ont été remaniés et reproduits dans des volumes ultérieurs, qui figurent dans notre liste.

Il faut noter ici que les œuvres poétiques en anglais se composent de poèmes extraits de divers livres bengalis. Aucune collection anglaise, ni même la *Gitânjali* qui porte le nom d'une collection bengalie, ne correspond aux collections originales. Seul, le *Cygne*, en français, correspond au *Balâkâ*, dont la traduction anglaise n'a pas encore paru.

Notre liste est nécessairement incomplète. Un grand nombre de poèmes et d'articles de Tagore restent encore éparpillés dans des périodiques.

BENGALI

I. — POÉSIE

1. *Kavî-Kahîni* (1878).
2. *Vanaphul* (1878).
3. *Saisava-Sangît* (collection de poèmes composés entre 13 et 18 ans, paru en un volume en 1884).
4. *Sandhyâ-Sangît* (1881).
5. *Prabhât-Sangît* (1883).
6. *Bhânusinha thâkurer padâ-vali* (1884).
7. *Chhabî-o-Gân* (1884).
8. *Kadi-o-Komal* (1886).
9. *Mânashî* (1890).
10. *Sonâr Tarî* (1893).
11. *Chitrâ* (1895).
12. *Chaitâli* (1896).
13. *Kanikâ* (1899).
14. *Kalpanâ* (1899).
15. *Kathâ* (1899).
16. *Kahîni* (1899).
17. *Kshanikâ* (1899).
18. *Naivedya* (1901).
19. *Smaran* (1902).
20. *Sishu* (1903).
21. *Kheyâ* (1905).
22. *Gîtânjalî* (1910).
23. *Gîtî-mâlya* (1912).
24. *Gîtâli* (1914).
25. *Utsarga* (1914).
26. *Balâkâ* (1916).
27. *Palâtakâ* (1916).
28. *Sîsu-bholânâth* (1921).
29. *Pravâhini* (1925).
30. *Puravî* (1925).
31. *Ritu-ranga* (1927).
32. *Nata-râja* (1927), paru dans la revue mensuelle *Vichitra*.
33. *Mahnâ* (1929).

Certains recueils d'œuvres choisies comportent quelquefois des pièces qui ne figurent pas dans d'autres volumes.

II. — DRAMES

1. *Bhagna-hridaya* (1881).
2. *Rudra Chanda* (1881).
3. *Vâlmiki-pratibhâ*.
4. *Nalinî* (1884).
5. *Prakritîr pratiçodh* (1884).
6. *Mayâr khelâ* (1888).
7. *Hâsya-kautuka* (série de petites pièces comiques pour les enfants).
8. *Râjâ-o-rânî* (1889).
9. *Vîsarjan* (1891).
10. *Mâlinî*.
11. *Chitrângadâ* (1894).
12. *Vidâya-abhîçap* (1894).
13. *Vaikunther Khâtâ* (1896).
14. *Godâya galad*.
15. *Prayaschitta* (1909), version dramatique du roman *Bauthâkurânîr hât*.
16. *Râjâ*.
17. *Dakghar*.
18. *Achalâyatan*.
19. *Mukut*.
20. *Rînçodh* (Sârodotsav)
21. *Phalgunî* (1916).
22. *Vasanta*.
23. *Çesh-varshan*.
24. *Guru* (1917), version abrégée de l'*Achalâvatan*.
25. *Arup-ratan* (1920), version abrégée du *Râjâ*.
26. *Muktâ-dhârâ* (1922).
27. *Rakta karavî* (1924).
28. *Grîha-pravesh* (1925), version dramatique d'un conte.

Ritu-utsav.

29. *Çodh-bodh*, version dramatique d'un conte.
30. *Chirakumâr-sabhâ* (1926), version dramatique du roman : *Prajâpatir Nirbandha*.
31. *Natîr pujâ* (1926).
32. *Çesh-rakshâ* (1927), autre version du *Godâya galad*.
33. *Paritrân* (1929), autre version du *Prayaschitta*.
34. *Tapatî* (1929).

III. — ROMANS ET CONTES

1. *Bauthâkuranîr hat*.
2. *Rajarshi* (1886).
3. *Vangya-kautuka*.
4. *Prajâpatir Nirbandha*.
5. *Chokher Bâl* (1902).
6. *Naukâdubi* (1906).
7. *Gorâ* (1907).
8. *Ghare-vaire* (1916).
9. *Chaturanga* (1916).
10. *Galpaguchha*, en trois volumes groupant tous les contes qui avaient déjà paru dans divers volumes.
11. *Lipikâ* (1922).
12. *Yogâ-yoga* (1929).
13. *Çesher kavîtâ* (1929).

IV. — ESSAIS

A) Philosophiques et religieux

1. *Vividha-prasanga* (1883).
2. *Alochanâ*.
3. *Dharma*.
4. *Vichitra-prabandha* (1907).
5. *Santi-niketan* (1908-16), série de discours à Santi-niketan.
6. *Sanchaya* (1916).
7. *Parichaya* (1916).

B) Littéraires

1. *Samâlochanâ*.
2. *Ādhunika-sâhitya*.
3. *Sâhitya*.
4. *Prâchin-sâhitya*.
5. *Loka-sâhitya*.
6. *Sabda-tattva*.

C) Sociaux et politiques

1. *Svadesh*.
2. *Samâj*.
3. *Râjâ-prajâ*.
4. *Samuha*.
5. *Kartar ichhâyâ karma*.

D) Biographique

1. *Châritra-pûjâ*.

E) Sur l'éducation

1. *Siksha*.
2. *Sikshar milan*.

V. — AUTOBIOGRAPHIE, LETTRES ET VOYAGES

1. *Yuropa-pravâsir patra* (1881).
2. *Yuropa-yatrîr dâyâri* (1891).
3. *Chhinna patra* (1912).
4. *Jivan-smriti* (1912).
5. *Japan-yatri* (1919).
6. *Yatri* (1929).

EN ANGLAIS

POÉSIE

1. *Gîtânjalî* (1912).
2. *Crescent Moon* (1913).
3. *Gardener* (1914).
4. *One hundred Poems of Kabir* (1915).
5. *Stray Birds* (1917).
6. *Lover's Gift and Crossing* (1918).

7. *Fugitive* (1921).
8. *Fruit-gathering*.
9. *Fire-flies* (1928).

DRAMES

1. *Chitrâ* (1913).
2. *Post office* (1914).
3. *King of the Dark Chamber* (1914).
4. *Cycle of Spring* (1917).
5. *Sacrifice and other Plays* (1917).
6. *Red oleanders* (1925).
7. *Water-fall* (paru dans la *Modern Review*).
8. *Dancing Girls' Worship* (paru dans la *Visvabhârâtî*).

ROMANS ET CONTES

1. *Hungry Stones and other Stories* (1916).
2. *Mashi and other Stories* (1918).
3. *The Home and the World* (1919).
4. *Gorâ* (1924).
5. *Broken Ties and other Stories* (1925).
6. *Wreck* (1926).
7. *Parrot's Training*.
8. *Eye-sore* (paru dans la *Modern Review*).
9. *Glimpses of Bengali Life, short stories translated by Rajani Ranjan Sen* (1913).

ESSAIS

1. *Sâdhanâ* (1913).
2. *Personality* (1917).
3. *Nationalism* (1917).
4. *Centre of Indian Culture* (1918).
5. *Creative Unity* (1922).

6. *Talks in China* (1925).
7. *Lectures and Addresses* (selections by Anthony Soares, 1928).
8. *Oriental culture and Japan's Mission* (1929).

AUTOBIOGRAPHIE ET LETTRES

1. *Reminiscences* (1917).
2. *Glimpses of Bengal* (1921).
3. *Letters to a Friend* edited by C. F. Andrews (1928).

TRADUCTIONS FRANÇAISES

POÉSIE

1. *L'Offrande Lyrique*, trad. par André Gide.
2. *La Corbeille de Fruits*, trad. par Hélène du Pasquier.
3. *Le Jardinier d'Amour*, trad. par H. Mirabaud-Thorens.
4. *La Fugitive*, trad. par Renée de Brimont.
5. *Le Cygne*, trad. par P. Jouve et Kâlidâs Nâg.
6. *Cent poèmes de Kabir*, trad. par H. Mirabaud-Thorens.
7. *La jeune Lune*, trad. par M^{me} Slinge-Moore.

DRAME

1. *Amal et la lettre du Roi*, trad. par André Gide.
2. *Le Cycle du Printemps*, trad. par H. Mirabaud-Thorens.
3. *La Machine*, trad. par Benoît et Amiya Chakravarti.

ROMANS ET CONTES

1. *La Maison et le Monde*, trad. par F. Roger-Cornaz.

2. *A quatre Voix*, trad. par Madeleine Rolland.
3. *Mashi*, trad. par M^{me} Hélène du Pasquier.

ESSAIS

1. *La Religion du Poète*, trad. par A. Tougard de Bois-milon.
2. *Nationalisme*, trad. par C. Georges-Bazile.

AUTOBIOGRAPHIE

- Souvenirs*, trad. par M^{me} E. Pieczynska.

OUVRAGES SUR TAGORE

1. Meyer Benfey : *Rabindranath Tagore*.
2. Engelmann : *Rabindranath Tagore*.
3. Noto Soeroto : *Rabindranath Tagore*.
4. E. Pieczynska : *Tagore l'éducateur*.
5. Radhakrisnan : *Philosophy of Rabindranath Tagore*.
6. K. S. Ramaswami Sastri : *Sir Rabindranath Tagore, his life, personality and Genius*.
7. K. S. Ramaswami Sastri : *Rabindranath Tagore, a study of his later works*.
8. Kumudnath Das : *Rabindranath : His Mind and Art*.
9. Bholanath Sengupta : *Raktakaravir marmakathâ*.
10. Kazi Abdul Odud : *Rabindrakâvya-patha*.
11. Jens Marimus Jensen : *Tagore*.
12. Eduardo Tagliatela : *La poesia di Rabindranath Tagore*.
13. Enrico Castelnuevo : *Un Poeta Indiano*.
14. E. Tudella de Castro : *Santiniketan*.
15. E. Virabhadradu : *The message of Rabindranath Tagore*.
16. Andrews : *Rabindranath Tagore, a lecture delivered at Delhi in 1914*.
17. Roberto Assagioli : *Tagore*.
18. Lina Caico : *Con Gitânjali*.
19. Manjula J. Davé : *La poésie de Rabindranath Tagore*.
20. Ajit Chakravarti : *Rabindranath*.
21. W. W. Pearson : *Santiniketan*.
22. Ernest Rhys : *Rabindranath Tagore, a biographical study*.
23. Basantakumar Roy : *Rabindranath Tagore, the man and his Poetry*.
24. E. Thompson : *Rabindranath Tagore*.
25. E. Thompson : *Rabindranath Tagore, poet and dramatist*.
26. Sybil Baumer : *An introduction to Rabindranath Tagore's mysticism*.

INTRODUCTION

CHAPITRE PREMIER

LA RENAISSANCE DU BENGAL AU XIX^e SIÈCLE

L'éclatante renommée de Rabindranath Tagore en tant que poète est en quelque sorte responsable de l'idée erronée qu'on se fait de son œuvre : sa poésie, prétend-on, serait la seule chose dont il convienne de parler. Quiconque se propose d'étudier sa philosophie risque, de ce fait, de se heurter au scepticisme du lecteur. Nous commencerons donc par rappeler que plus de la moitié de l'œuvre de Tagore consiste en ouvrages en prose qui portent sur les sujets les plus variés : religion, éducation, histoire, sans parler de ses nombreux romans, ses contes et ses drames. Nous nous proposons ici d'étudier l'ensemble de ses œuvres, qu'elles soient en vers ou en prose, et d'essayer d'en faire ressortir la note dominante et intime pour faire apparaître derrière ces pages si variées l'esprit idéal qui les anime, — esprit doué, à la fois, d'une vision pénétrante de la vérité et d'une tendresse infinie qui s'étend à l'univers entier. Il nous semble d'ailleurs impossible de tracer une ligne de démarcation bien nette entre la poésie, dans son rôle le plus élevé, et la philosophie, — si l'on entend bien ce dernier mot. Il ne se borne pas, en effet, à désigner les théories qu'on pourrait tirer des recherches métaphysiques, psychologiques, épistémologiques, etc. A non moins juste titre, il doit désigner les courants d'idées qui surgissent chez l'homme du fait de ses rapports avec l'univers,

le guident à travers la vie et, en entraînant des conséquences qu'il entrevoit, lui confèrent jusqu'à un certain point le pouvoir et la liberté de déterminer sa destinée. Bref, le mot philosophie veut surtout dire l'ensemble des réactions de l'homme à l'égard du monde, source de ses sentiments, de ses connaissances et de ses aspirations.

Eh bien ! Qu'est-ce donc la poésie, sinon justement cette même réaction d'un homme poète, dont la vision est plus pénétrante, l'émotion plus intense, les sentiments plus nobles, les aspirations plus passionnées que chez le commun des hommes ? En fait, une étude approfondie de l'œuvre poétique d'un écrivain ne saurait négliger la pensée philosophique qu'elle implique. Comment étudier, par exemple, la poésie d'un Wordsworth ou d'un Victor Hugo sans tenir compte de leur philosophie ? Qu'il s'agisse de l'œuvre d'un poète ou de la pensée d'un philosophe, l'une et l'autre proviennent toujours des sentiments profonds de sa vie personnelle qu'il nous faut examiner attentivement dans ses rapports avec son entourage et son milieu.

Il s'ensuit que pour bien connaître Tagore, il faut d'abord pénétrer l'esprit profond de l'Inde, comprendre le motif intérieur qui a façonné au fond toutes ses aspirations, saisir la note unique qui domine, malgré leurs contradictions, les courants variés de sa pensée. Malheureusement, les historiens de l'Inde se préoccupent rarement de son aspect intime, et cependant l'Inde a vécu sa vraie vie, non pas dans les grandes villes et les palais où furent bâtis et anéantis les empires, mais à l'abri de ses cloîtres paisibles, de ses ermitages solitaires. C'est là qu'au cours de longues méditations s'est élaborée l'œuvre historique de l'Inde dont elle a lieu d'être fière, à savoir : le triomphe de la synthèse, — synthèse de races, de peuples avec toute la multiplicité de leurs langues, de leurs coutumes et de leurs croyances, synthèse d'idéaux et de cultures hostiles, mais fondues dans le processus merveilleux de contacts, de réconciliations, d'assimilations réciproques. C'est de là que découlent les caractéristiques essentielles de l'histoire indienne : la tolérance religieuse, l'entière indépendance de l'idéal par rapport à la politique et,

d'autre part, l'emprise puissante et absolue des idées et des institutions sur la vie des hommes. Ce dernier trait, il faut le reconnaître, ne fut pas sans offrir de graves inconvénients. Nous y reviendrons par la suite ; ce que nous voudrions relever ici est que la parfaite liberté spirituelle qui implique une vision directe de la réalité et, de ce fait, une attitude à la fois simple et compréhensive envers la vie, facilita, il y a plusieurs siècles, cette synthèse dont nous venons de parler. Des races et des communautés les plus diverses se sont rencontrées sur le sol indien ; après avoir violemment lutté, chacune pour son idéal distinct, elles en vinrent à déplorer le sang qu'elles avaient fait couler ; et alors, sans abdiquer à leurs points de vue respectifs, elles finirent par se résorber dans une culture commune, l'Hindouisme. Si vaste, si élastique que paraisse ce terme appliqué à des peuples qui parlent des langues dissemblables, pratiquent des cultes variés, adorent des Dieux différents, il reste cependant d'une clarté parfaite telle que l'implique un tout bien défini. Dépasant les cadres d'une croyance unique, l'Hindouisme accueille tous les hommes, quelle que soit leur vie quotidienne, comme les enfants de l'Immortel. « Depuis les sages antiques des Upanishad jusqu'à Tagore et Gandhi », dit le Prof. Radhakrishnan, « l'Hindou a toujours admis que la vérité revêt maintes couleurs et parle souvent des langues étrangères (1). »

Le secret de cette admirable synthèse réside dans le fait que la plus grande autonomie est accordée aux manifestations de l'esprit religieux lequel, à son tour, pénètre d'un bout à l'autre la vie entière de l'individu. Le moindre détail de la vie de l'Hindou repose, on peut dire, sur un motif religieux. Le bain quotidien ne purifie pas seulement son corps, mais encore et surtout son âme. Ce n'est pas uniquement dans ses actes d'adoration et de piété, mais dans toutes les phases de son existence que l'Hindou a toujours cherché à révéler son Dieu tel qu'il l'a conçu. On comprend que tout esprit de prosélytisme soit resté étranger à cette conception fondée essentiellement sur la con-

(1) *Hindu View of Life*, Georges Allen et Unwin, London, 1928, p. 36.

naissance intérieure. « La pensée hindoue », dit encore le Prof. Radhakrisnan, « croit à l'évolution de notre connaissance de Dieu. Nous avons à modifier constamment nos idées de Dieu jusqu'à ce que nous les dépassions toutes pour pénétrer dans le cœur de la réalité elle-même que ces idées cherchent à nous faire connaître. L'Hindouisme ne distingue pas nos idées de Dieu comme vraies ou fausses, choisissant une idée particulière comme un étalon applicable à toutes les races humaines. Il admet comme évident que les hommes cherchent leur Dieu à des niveaux différents, dans des directions multiples, et considère avec sympathie chaque étape de la recherche (1). »

Ce furent peut-être cette absence d'esprit de prosélytisme et la liberté d'expression religieuse au sein de la culture hindoue qui stimulèrent, de bonne heure, l'activité de la raison. Car, lorsque des cultes luttèrent les uns contre les autres, ils ne purent le faire qu'à coup d'arguments. Dès l'époque la plus ancienne, dans les Brâhmana, on constate des tentatives pour justifier par la raison des rites souvent irrationnels. Si faibles, voire puériles que fussent ces tentatives, jamais fondées sur les données immédiates de l'expérience, mais s'appuyant toujours sur la *Çruti* ou Révélation, elles servirent néanmoins à éveiller et à maintenir vivace, à l'aube de la civilisation, un intérêt intellectuel ardent qui aboutit dans la suite des temps aux premiers concepts philosophiques des Upanishad, source où puisèrent les penseurs d'opinions les plus diverses.

La réflexion philosophique incitée de la sorte dans une ambiance intellectuelle aussi libre, se porta naturellement sur l'âme humaine. La fragilité des choses extérieures ainsi que la nature fugitive des états de la conscience, la prépondérance de la tristesse sur le plaisir, telle qu'on la voit dans la vie, sont autant de sujets de méditation qui firent pénétrer la pensée humaine dans les régions de plus en plus profondes et obscures et l'amènèrent à cette conception profonde que toutes choses doivent être connues et interprétées à la lumière de la conscience. Il nous

(1) *Ibid.*, p. 31.

faut relever ici un fait intéressant : après avoir commencé par une note très triste et pessimiste, la pensée philosophique de l'Inde aboutit à l'intuition de la joie, à l'exclamation : « De la joie surgit toute la création ! (1). »

Un véritable abîme sépare cet optimisme extatique de l'attitude pessimiste envers la vie ; en le franchissant, l'esprit hindou fit preuve d'une puissance et d'une vitalité extraordinaires. La vie, l'esprit humain et le monde extérieur furent explorés en tous sens avec une vigueur intellectuelle et une minutie méthodique auxquelles même un savant moderne, armé de tout son esprit critique, ne saurait s'empêcher de rendre hommage. Une philosophie saine ne peut s'appuyer sur de simples spéculations sans être soutenue par des faits empiriques susceptibles d'être observés et appliqués à la vérification des théories. Ces faits, étudiés et recueillis de tous les côtés, permirent d'édifier une vaste culture qui comprit non seulement une intuition directe de la réalité spirituelle, mais aussi des enquêtes scientifiques portant sur toutes les branches de la connaissance, — physique, chimie, mathématiques, astronomie, botanique, zoologie, physiologie, biologie, logique, méthodologie, etc. (2). Des systèmes de philosophie apparurent avec toutes les luttes des opinions et des théories inhérentes à toute réflexion sur la nature intérieure de la réalité, tandis que l'art, la littérature, la critique littéraire, etc., contribuèrent à donner une expression parfaite au génie d'un peuple aussi unifié dans l'esprit que divisé dans ses manifestations extérieures.

Le motif dominant qui présida à ces recherches littéraires, philosophiques et scientifiques, le motif, peut-être le plus efficace pour unifier un peuple aussi disparate, fut, — nous y avons déjà fait allusion, — l'élan spirituel vers la réalisation du soi par l'union de l'âme avec l'Ame Suprême. C'est avec ce motif que se confondit, au contact de la pensée philosophique, l'ancien esprit religieux de l'Inde, qui se manifesta d'abord, comme

(1) *Taittiriya-Upainshad* 3, 6.

(2) Voir *Positive Sciences of the Ancient Hindus*, par Sir Brajendra Nath Seal, Longmans Green et Co, 1915.

partout chez les hommes primitifs, dans des croyances et des pratiques destinées à plaire aux dieux et à en obtenir des faveurs. Au fur et à mesure que l'intellect pénétrait plus profondément la nature intérieure des choses, il révélait dans le drame de l'Univers la présence d'une loi éternelle et immuable qui règle non seulement le monde extérieur de la matière et du mouvement, mais aussi le monde intérieur de l'esprit et des actions morales. Cette loi du *Karma*, comme on l'appelle, paraît extrêmement rigide et inexorable dans son action, au point d'être souvent conçue comme niant le libre arbitre et renversant de ce fait la valeur morale. C'est là, sans nul doute, une fausse interprétation de la loi du *Karma* (1) ; quoi qu'il en soit, on ne saurait contester que cette acceptation d'une loi éternelle et immuable fait vraiment partie de l'esprit religieux hindou, bien qu'elle n'en soit qu'un aspect négatif. Il y a toujours chez l'homme un puissant besoin de dépasser les bornes du moment : c'est ce qui inspire toutes les religions et en constitue l'aspect positif. Chaque religion comporte, en effet, ces deux aspects. Ainsi l'aspect négatif du christianisme est le désir de s'absoudre du péché originel, tandis que son aspect positif est l'aspiration à être accepté de Dieu à force d'amour. De même, tandis que l'aspect négatif de la religion indienne est la *Mukti*, c'est-à-dire la libération de l'homme d'une vie qui n'a rien à lui offrir en dehors d'une obéissance sans réserve à la loi, son aspect positif vise à atteindre à la béatitude au moyen de l'union complète de l'âme humaine avec l'Âme Suprême, — union, grâce à laquelle l'homme échappe à la loi, non en se précipitant dans le néant, mais en prenant place à l'origine même de la loi (2).

Il va sans dire que cette distinction entre les deux aspects de l'esprit religieux n'en rompt point l'unité ; loin d'être irréductibles, les deux aspects d'une religion sont indissolublement unis

(1) La loi du *Karma*, qui est supposée étendre au domaine moral et spirituel la loi de la causalité, exige qu'on accepte toutes les conséquences de ses actes, commis soit dans la vie actuelle, soit dans une vie précédente, mais laisse toutefois à l'individu le pouvoir d'entreprendre de nouveaux actes, ainsi que la liberté de déterminer de quelle manière les conséquences des actes passés seront acceptées.

(2) Voir *Visvabhàratī* trimestrielle, juillet 1923, pp. 177-78.

comme deux étapes d'un processus continu dans lequel l'âme passe de l'esclavage à la libération. En effet, c'est l'aspiration intense de l'homme vers la libération, vers une existence meilleure, qui fut de tout temps la force motrice de toutes les religions, — nous pourrions même dire, — de toute pensée créatrice.

Dans l'Inde, cette aspiration à la liberté s'est manifestée dans les divers systèmes philosophiques parmi lesquels le Bouddhisme et le Vedantisme ont peut-être exercé l'influence la plus étendue et la plus puissante sur la pensée ultérieure. Le Vedantisme, tel que l'a interprété l'école de Çankara, est une discipline strictement intellectuelle. Pour atteindre à la libération l'homme doit comprendre que ni le monde extérieur ni le moi intérieur ne sont réels, toutes les choses que nous voyons étant créées par la *Mâyâ* (illusion) ; il nous faut donc nous débarrasser de ses liens en nous pénétrant de l'identité de notre âme avec l'Ame Suprême ; la seule réalité c'est Brahma, unique et sans second ; par conséquent nous ne sommes réels que dans la mesure où nous pouvons nous identifier avec lui. Le Bouddhisme au contraire, qui est une discipline plus éthique, ne nie pas la réalité du monde perceptible, mais la présente sous les couleurs les plus sombres. L'espace, le temps et la causalité ne nous infligent, prétend-il, que des souffrances horribles et inimaginables. Il se refuse cependant à accepter comme final l'ordre actuel de l'existence et prescrit à l'homme qui cherche la libération, une conduite rigoureusement morale, grâce à laquelle il finira par atteindre à un état différent, infiniment meilleur, à un ordre idéal d'existence désigné par le mot *Nirvâna*, terme souvent mal interprété et dont on a dit tant de mal (1).

Cependant, le fait est flagrant, si grands que soient les maux dont l'homme ait à souffrir, il n'en aime pas moins la vie. C'est pourquoi, si puissante que fût l'influence de l'idéal moral du Bouddhisme, l'empire qu'il put exercer sur l'esprit humain se

(1) On trouvera un exposé très clair de la théorie du *Nirvâna* dans l'*Apologie du Bouddhisme*, par Carlo Formichi, traduction française de Maxime Formont, pp. 71-74. Voir aussi Th. Stcherbatsky, *The conception of buddhist Nirvâna*, Lénin-grad, 1927.

trouva affaibli par l'intransigeance même de son attitude envers la vie. Pas plus que les spéculations du Vedantisme, formulées par l'école de Çankara, le formalisme intellectuel et froid de la doctrine bouddhique ne pouvait fournir aux hommes le réconfort spirituel dont ils ont toujours besoin. Alors surgit, par contre-coup, un nouveau courant de la pensée philosophique et religieuse, pénétré de dévotion plus intime, concevant et adorant Dieu sous un aspect personnel. Le promoteur de ce mouvement d'idées fut Râmânuja, fondateur d'une nouvelle école védantiste.

Née dans le sud de l'Inde, la nouvelle doctrine se répandit rapidement dans le pays entier. Comme celle de Çankara, elle était rigoureusement moniste, Brahma étant reconnu comme la seule réalité de l'Univers, avec cette différence, cependant, que cette réalité suprême n'était plus conçue comme une entité impersonnelle. Nous sommes intimement et personnellement liés à Dieu dont nous sommes la manifestation ; nous n'en sommes pas moins réels que lui. En effet, ni le fini, ni l'infini ne peuvent exister tout seuls ; l'un a besoin de l'autre. De même que le fini ne peut exister sans s'appuyer sur l'infini, de même l'infini ne peut exister sans se manifester dans le fini.

Ce rapport entre l'homme et son Dieu personnel s'est exprimé dans le culte de la *Bhakti* qui, depuis le moyen âge jusqu'à nos jours, a dominé toute la pensée de l'Inde, sa philosophie religieuse aussi bien que sa littérature. Ce culte inspira un grand nombre de poètes mystiques et de prédicateurs religieux qui apportèrent au monde un message d'amour et cherchèrent à établir des liens de fraternité entre tous les hommes, de quelque religion qu'ils fussent. Ils s'étaient débarrassés de tout exclusivisme religieux, de toute orthodoxie sectaire, et firent un effort courageux vers le rapprochement syncrétique des cultures islamique et brahmanique. Rappelons qu'à cette époque l'Inde, celle du Nord en particulier, se trouvait sous la domination musulmane, aussi le problème de l'union entre les Hindous et les Musulmans se posait-il d'une manière bien plus poignante qu'à l'époque actuelle où les adeptes des deux religions partagent une destinée commune. En présence de ce fait, on appré-

ciera à leur juste valeur les efforts de ces hommes courageux, passionnément dévoués au culte de la *Bhakti*, cherchant à réunir l'humanité entière sous leur étendard d'amour et s'exposant d'un cœur ferme à toutes les persécutions. Ce fut Râmânanda (1), un disciple de Râmânûja, qui porta le culte de la *Bhakti* dans le nord de l'Inde. Le plus connu des disciples de Râmânanda fut Kabîr, pauvre tisserand mahométan sans instruction, dont les poésies mystiques (Tagore en a traduit cent en anglais), exercèrent une influence énorme sur la vie populaire. Il est difficile de parler sans émotion de la poésie kabirienne ; comme l'a dit E. Underhill dans sa *Monographie sur les Poèmes de Kabîr* (traduits par Tagore) : « Ce sont des chants merveilleux, expression spontanée de ses visions et de son amour..., et c'est par eux, non par des enseignements, qu'il adresse à nos cœurs son immortel appel. Dans ces poèmes toute la gamme des émotions mystiques est mise en jeu : depuis les plus sublimes abstractions, depuis la passion la plus transcendante pour l'Infini, jusqu'au sentiment le plus personnel et le plus intime de la présence divine, exprimé en métaphores familières et en symboles religieux tirés indifféremment des croyances de l'Inde et de celles des Mahométans. L'auteur de ces poèmes était-il Brahmane ou Sufi, Vedantiste ou Vaishnavite ? Il est impossible de le dire. Kabîr est avant tout, comme il le dit lui-même, l'enfant d'Allah et de Ram (2). »

Il va sans dire qu'une poésie mystique d'une telle envolée, de même que le mouvement qui l'a inspirée, ont dû exercer une influence très profonde sur Tagore. « La créature est dans Brahma et Brahma est dans la créature ; ils sont à jamais distincts et cependant à jamais unis. » « La beauté de Brahma ne peut se voir par les yeux. Le système de sa parole ne peut s'entendre par l'oreille. Kabîr dit : « Celui qui a trouvé à la fois

(1) Râmânanda vécut au xiv^e siècle. Après de nombreux pèlerinages, il se fixa à Bénarès. Il renonça à l'usage du sanscrit et se mit à enseigner dans la langue du peuple. Il renia toute orthodoxie et tout exclusivisme et s'entoura de disciples de toutes castes.

(2) *Poèmes de Kabîr*, traduction française de M^{me} H. Mirabaud-Thorens, 14^e édition, p. 10.

l'amour et le sacrifice ne descend jamais à la mort. » « Le sans-forme est au sein de toutes formes. Je chante la gloire des formes. » Tels sont les refrains qu'on retrouve sans cesse dans les chants de Kabîr (1), sans cesse il cherche dans Brahma à la fois l'Unique des absolutistes, qui dépasse tout, et le Bien-Aimé personnel de l'âme humaine qui apporte à chaque individu un message particulier. Nous trouvons là une bonne partie des éléments qui constituent le fond de la philosophie tagorienne. Car, propagé par une longue suite de poètes (parmi lesquels Chandidâs (2) et Vidyâpati furent les plus renommés) et par le prophète Chaitanya, l'esprit de la *Bhakti* a profondément imprégné toute la littérature du Bengale et cette influence a subsisté jusqu'à nos jours. Cette littérature vishnouite a cherché à enseigner à l'homme que tous les désirs peuvent être assouvis à force d'amour pour son créateur. Celui-ci joue le rôle de l'Amant à l'égard de l'âme humaine : il a besoin d'elle pour se manifester et elle, de son côté, ne peut trouver la paix qu'en Lui.

Il faut dire, pour ne rien exagérer, que si le moyen âge a été une époque de grand renouveau religieux digne de l'admiration la plus haute, le mérite de ce mouvement d'idées consista surtout dans son esprit plutôt que dans ses résultats tangibles. Opérer la synthèse de deux cultures aussi divergentes que le Brahmanisme et l'Islam était, certes, une tâche extrêmement ardue. Si les hommes qui s'y étaient attaqués ne réussirent à réaliser que peu de chose, ils n'en méritent pas moins notre reconnaissance ; car l'esprit qu'ils nous ont légué ne saurait mourir et travaille encore pour atteindre au but qu'ils ont poursuivi. Il faut dire, d'autre part, si paradoxal que cela paraisse, que le moyen âge fut, à la fois, une époque de réveil religieux et une époque ténébreuse. En effet, après avoir réalisé ce prodige de réunir plusieurs races et communautés, la force agissante de la

(1) On trouvera un exposé très intéressant de l'enseignement de Kabîr dans *l'Inde Mystique au Moyen Age*, par Y. Husain, Paris, 1929, ch. IV.

(2) Chandidâs et Vidyâpati vécurent tous deux au *xiv^e* siècle. On n'a pas encore pu déterminer les dates exactes de leur naissance ; mais on est certain qu'ils ont vécu bien avant Chaitanya. Celui-ci naquit en 1486 et mourut en 1533.

culture hindoue se trouva affaiblie et ne put ni se dégager d'une culture hostile dont elle subissait le contact, ni s'en enrichir. L'hostilité entre les deux communautés, hindoue et musulmane, était si marquée qu'il leur fallait, pour se défendre, s'attaquer l'une à l'autre et se renfermer de plus en plus dans l'étroitesse de leurs credos respectifs. D'où la haine qui obscurcit la vision claire de la raison, et par là donna naissance aux idées dogmatiques, aux coutumes irrationnelles, aux pratiques superstitieuses qui, malgré de grandes tentatives synthétiques de certains réformateurs religieux, à commencer par Râmânanda, érigèrent des murs épais entre les hommes qui se trouvaient appartenir à des communautés différentes.

Nous avons déjà mentionné l'emprise puissante des idées sur la vie populaire de l'Inde, et c'est cela, peut-être, qui permit à la culture hindoue de survivre aux mille vicissitudes de la fortune. Mais, à cette époque sombre, les superstitions tenaces et la foi aveugle obscurcirent, telles des vapeurs d'ivresse, l'esprit critique des hommes et l'endormirent pendant des siècles, jusqu'à ce qu'il fût fortement ébranlé par le contact si puissant de l'Occident.

On ne saurait décrire, sans un sentiment de douleur poignante, les conditions honteuses et misérables où l'Inde se trouva lors de son réveil, vers le milieu du *xix*^e siècle. Les siècles précédents furent bien pauvres en culture intellectuelle, en réflexion indépendante sur les problèmes de la vie, en efforts organisateurs. Cette paresse d'esprit, l'Inde devait la payer fort cher. Son âme avait été presque atrophiée, rendue insensible à la valeur réelle des choses, s'attachant à celles qui étaient non seulement tout à fait inutiles et irrationnelles, mais positivement malfaisantes et nuisibles aux meilleurs intérêts de l'humanité. Le système de la caste, par exemple, qui, à l'origine, avait pu répondre à quelque besoin de l'organisation primitive de la société, se solidifia au cours des siècles en ramassant les débris d'une lourde tradition morte et ne servit désormais qu'à séparer l'homme de son prochain, malgré l'identité de race, de religion et de langue. En outre, à commencer par l'oppression des femmes derrière

le *pardah* (1) et pour finir par l'incinération de la veuve avec son mari défunt (2), on pourrait dresser une longue liste de crimes pour lesquels l'Inde a été condamnée à subir la domination étrangère, — Dieu sait seul pour combien de temps encore !

Néanmoins, nous entrevoyons le salut. Vers la fin du xvm^e siècle, alors que la Compagnie anglaise des Indes Orientales venait d'achever sa conquête de l'Inde, naissait au Bengale, un homme dont le génie dépassait tout ce qui l'entourait. C'était Râm Mohan Roy (3), un des premiers hommes de notre époque qui ait rêvé d'une religion universelle. Devançant, de plusieurs siècles peut-être, son temps et son milieu, — il se trouva de bonne heure en désaccord avec sa famille, avec ses amis et surtout avec ses compatriotes. Déjà à l'âge de seize ans il fit, dans une première publication, le procès de l'idolâtrie, ce qui lui attira la colère de son père, chose redoutable dans une société essentiellement traditionnelle, mais obstacle chétif pour un homme d'un esprit aussi intrépide. Il se soucia tout aussi peu de l'opposition de tout le monde et combattit violemment tous les abus sociaux et religieux. Il entrevit que, pour sauver son pays, il était nécessaire de faire cause commune avec l'Occident et fonda à cet effet plusieurs écoles pour donner une instruction anglaise à ses compatriotes. Il ne s'intéressait pas moins aux lettres orientales et traduisit le Vedânta en bengali, posant ainsi les fondements de la littérature en prose du Bengale. Mais avant tout, il fonda ce qu'on appelle le *Brahma-samaj*, chapelle unitarienne pour l'adoration d'un seul Dieu qui n'admet la divinité d'aucune image, d'aucune personne.

Les forces intellectuelles, ainsi mises en jeu, provoquèrent une réaction violente contre toutes les orthodoxies, toutes les superstitions, toutes les acceptations passives de coutumes ineptes léguées de génération en génération par une tradition morte, lourde d'ignorance et de préjugés. Les rebelles furent des élèves du

(1) Cette coutume, qui veut que les femmes ne sortent pas de leur harem et ne prennent aucune part à la vie sociale, va disparaître bientôt.

(2) Cette pratique criminelle fut abolie en 1829.

(3) 1772-1833.

Collège Hindou (fondé en 1817, grâce aux efforts de Râm Mohan Roy et de David Hare), qui avaient subi l'influence profonde de leurs précepteurs, Richardson et Denozio. L'initiation aux lettres européennes qu'ils en avaient reçue les transporta de la région sombre de la pensée étranglée par des interdictions arbitraires et insensées, vers la région lumineuse de l'émancipation spirituelle où l'on pouvait faire ce que l'on voulait sans aucune crainte déraisonnable. Boire du vin était interdit, et on en but ; manger de la viande dans des restaurants musulmans était interdit, on le fit ; l'adoration des divinités familiales était obligatoire, on refusa de s'y prêter. On exagéra souvent au point de blesser les gens pieux et orthodoxes, au point même de haïr tout ce qui était indigène soit dans la littérature, soit dans l'art hindou. Il serait injuste de rendre les professeurs responsables de ces excès dus, sans doute à l'enthousiasme des jeunes esprits ardents et qui, d'ailleurs, accompagnent nécessairement, dans tous les pays, l'explosion spontanée des forces longtemps réprimées.

Ce n'était là qu'une première manifestation, d'ailleurs faussée, de la grande révolution de la vie indienne telle que l'avait conçue Râm Mohan Roy dont l'œuvre et le génie donnèrent naissance à divers courants de pensée et d'activité. Ces courants se sont souvent entrecroisés ; c'est à eux que l'on doit l'Inde moderne. On pourrait les résumer sous deux titres :

- 1° Courants religieux et sociaux ;
- 2° Courants littéraires et politiques.

Râm Mohan Roy, avec sa connaissance profonde des cultures islamique, brahmanique et chrétienne, fut un exemple éclatant du génie synthétique de l'Inde ; non seulement, il rêva d'une religion universelle, mais il en conçut aussi les formes concrètes, un projet bien défini qui a déjà duré un siècle et qu'attend, fort probablement, un avenir glorieux. Il y a précisément cent ans aujourd'hui qu'a été fondé le *Brahmosamaj*, — « consacré au culte du seul Brahma sans second, de l'Etre éternel, inaccessible, immuable, auteur et conservateur de l'univers ».

Ce n'était point un mélange syncrétique d'hindouisme, d'isla-

misme et de christianisme, mais, incorporée dans une chapelle unitaire, l'expression de l'esprit vivace commun à toute religion. Cette secte n'avait aucun esprit de prosélytisme ; l'acte de donation enjoignait à la fois que « nulle image, nulle statue, nulle sculpture ne fût placée dans une maison pour y être adorée ; que nulle religion ne fût outragée ou traitée avec mépris dans les hymnes ou les prières, nul sermon, nulle prédication, nul discours, nulle prière, nul hymne ne fût toléré », le culte étant uniquement appelé « à encourager la contemplation de l'Être Suprême, la charité, la piété, la vertu, et à fortifier le lien d'union entre tous les hommes de toutes les croyances (1) ».

C'était donc, comme le fait justement observer Romain Rolland, une religion vraiment universelle que voulait fonder Râm Mohan Roy. Malheureusement, il ne fut compris, comme il aurait dû l'être, ni par ses compatriotes, ni par les missionnaires chrétiens. Les uns et les autres au contraire lui en voulurent : il était à leurs yeux hindou et chrétien à la fois ; leur esprit d'exclusivisme s'en trouvait blessé ; ils ne comprenaient pas que, tout en empruntant sans crainte aux deux religions, il ne cherchait nullement à les combiner d'une façon plus ou moins artificielle, mais à fonder sa religion universelle sur une foi puissante et vivace. On a dit de lui à juste titre : « Si nous suivons la ligne droite de son développement, nous constaterons qu'il nous mène de l'Orientalisme du passé, non pas à la culture, mais à travers la culture occidentale, vers une nouvelle civilisation qui ne sera ni orientale, ni occidentale, mais les dépassera toutes les deux en noblesse et en étendue (2). »

La valeur de cette religion ne saurait être exagérée. Elle était appelée à déraciner, au cours d'un siècle, tous les maux qu'avaient inculqués à la vie sociale l'ignorance, les préjugés et les superstitions. Mais ce n'est pas tout. Fidèle à sa tradition antique, avant même d'avoir reconquis son indépendance,

(1) Voir Sophia Dobson Collet, *Ram Mohan Roy*, édition de Hem Chandra Sarker, p. 160. La traduction française est empruntée, en partie, au très intéressant ouvrage de Romain Rolland, *La vie de Ramakrishna*, p. 111.

(2) *Ibid.*, *Introduction*, par l'éditeur, p. LX.

L'Inde, sous l'inspiration de cette religion, n'hésitera pas à offrir au monde son idéal créateur de coopération et ce sera là le message que Tagore apportera à toutes les nations du monde.

Point n'est besoin de suivre ici, dans tous ses détails, la carrière de cette nouvelle religion au cours du siècle écoulé depuis sa fondation ; bornons-nous à relever les effets qu'elle exerça sur l'œuvre du Maharshi (1) Devendra Nath Tagore, le père de notre poète, afin de nous faire quelque idée de ce qu'était l'entourage dans lequel Rabindranath naquit il y a soixante-neuf ans.

Râm Mohan Roy ne survécut pas longtemps aux débuts du Brahmosamaj. L'année qui en suivit la création, il voyagea en Angleterre où il mourut après un séjour de deux ans. Naturellement, il ne lui fut pas permis dans une période aussi courte, de répandre l'influence de sa religion aussi largement qu'on aurait pu le souhaiter. Pendant neuf ans la nouvelle secte subsista grâce à l'appui matériel que lui assura Dwarka Nath Tagore, le père du Maharshi. Ce fut ce dernier qui se chargea de la conduire vers sa grande destinée. En effet, si ce fut Roy qui fonda le Brahmosamaj, ce fut le Maharshi qui l'alimenta et le fit croître ; c'est à lui qu'on doit la source originale de toute l'inspiration, de tout l'élan créateur qui anime aujourd'hui la régénération de la vie indienne.

En 1839, le Maharshi qui subit de bonne heure l'influence de Roy, mais n'avait pas connu jusqu'alors l'existence du Brahmosamaj, fonda sur les mêmes lignes, une autre société, nommée *Tattvabodhini Sabha*, dont le but était de répandre la vraie connaissance, de supprimer l'idolâtrie et d'adorer un seul Dieu. Trois ans plus tard, cette société se fondit avec le Brahmosamaj lequel jusque-là n'avait été qu'une espèce de chapelle dont les adhérents y trouvaient l'occasion de contempler et d'adorer en commun l'Être Suprême, afin d'y puiser une joie ineffable, de comprendre la vérité, de ressentir le lien profond entre l'homme et son Créateur, le cœur débarrassé de tout préjugé et purifié par

(1) Ce mot veut dire un grand sage, un saint. Ce fut le surnom qui lui fut donné par le public.

la vraie connaissance. Cette secte ne songeait nullement à répandre sa conception de la vérité pour en faire bénéficier l'humanité. Le Maharshi qui en sentit le besoin, adjoignit au Brahmosamaj un service de propagande dont il chargea sa nouvelle société *Tattvabodhini*. Une revue mensuelle intitulée *Tattvabodhini-patrika* fut bientôt mise en circulation ; avant 1844, la société acquit assez de notoriété pour commencer à exercer son influence à la fois profonde et étendue sur la vie sociale et religieuse de l'Inde.

La carrière de cette jeune société n'était point facile. L'ignorance, les superstitions, les préjugés qu'elle avait à combattre avaient des racines profondes dans la vie populaire ; il fallut beaucoup de peine pour les en arracher. Le Maharshi alla de maison en maison persuadant les gens d'envoyer leurs enfants à l'école qu'il avait fondée pour résister au prosélytisme chrétien et dont l'enseignement était gratuit. D'autre part, la propagande chrétienne, qui avait déjà remporté des succès considérables, n'était pas non plus facile à enrayer. Il y eut beaucoup de controverses véhémentes dans les journaux. M. Alexander Duff, en particulier, s'attaqua dans son ouvrage intitulé *India and India's Missions*, à la religion hindoue et à la philosophie vedantiste, à quoi le Maharshi fit répondre dans une série d'études publiées d'abord dans la *Tattvabodhini* et recueillies ensuite dans un volume intitulé *Vedanta Doctrines Vindicated*. Ces controverses agitèrent violemment l'esprit de l'Inde. Au cours de ce mouvement de réformation sociale, le Brahmosamaj se subdivisa en trois écoles dirigées par divers maîtres parmi lesquels Kasav Chaudra Sen (1), est le plus renommé. Nous n'avons pas à entrer dans ses détails, il suffit d'indiquer ici qu'à l'époque où naquit Rabindranath Tagore, l'Inde entière se trouvait déjà en plein mouvement religieux et social.

Ce mouvement, d'ailleurs, n'avait point rompu tout lien avec le passé. Il s'inspirait de la doctrine vedantiste telle qu'elle avait été interprétée par l'école de Râmânûja, ainsi que du culte de

(1) 1838-1884.

la *Bhakti*, mais surtout il était guidé par la raison. Or, ce dernier point n'avait été acquis qu'à la suite de longues discussions sur l'autorité du Vedânta en tant que doctrine révélée. Assez confuses, du fait qu'on n'avait pas bien défini le sens du mot *vedânta* (1), ces discussions aboutirent à la longue à faire rejeter l'autorité divine de cette doctrine. Mais il ne s'agissait là que d'une interprétation particulière du Vedânta : la nouvelle religion, qui prit le nom de Brahmoïsme, renonça à l'advaitisme froid et intellectuel de Çankara sans prétendre cependant que toutes les disciplines qui se réclament du Vedânta soient inacceptables. Au contraire, c'est en recueillant de nombreux passages des Upanishad qu'on trouve à la base des systèmes vedantistes, que le Maharshi prépara son ouvrage, le *Brahmodharma*, destiné à régler les pratiques quotidiennes des *Brahmo* (adhérents de la nouvelle religion) et dont l'autorité fut acceptée par tout le monde.

Ainsi conçu, le Vedânta n'est pas pour le Brahmoïsme un appui indispensable, comme la Bible l'est pour le Christianisme ; le Brahmoïsme devient une religion, par excellence, rationnelle, sans pourtant rejeter la foi qui est l'âme de toute religion ; en d'autres termes, le Brahmoïsme s'adresse et à la raison et au cœur de l'homme ; il apprend à ne rien accepter comme révélation à moins que la raison, d'accord avec le cœur, n'y réponde. C'est ainsi, au fond, que l'Inde antique avait conçu la foi vraiment religieuse, qui n'est point une croyance dogmatique ou sectaire, mais quelque chose qui a sa racine dans la profondeur même de la conscience ; en un mot, la réaction de l'âme à l'égard de la réalité qui l'entoure.

Pendant les siècles ténébreux du moyen âge, cette sorte de foi religieuse, cette attitude de l'âme envers la réalité, demeure

(1) Le mot *Vedânta*, qui veut dire littéralement la fin des Veda, s'applique au système de philosophie qui repose sur les Upanishad et qui est formulé par Bâdrâyana dans les *Brahma-Sûtra*. Cette dernière œuvre a été différemment interprétée par des commentateurs appartenant à des écoles différentes, tels que Çankara, Râmânuja, Mâdhva, Nimbârka, etc. Chacun de ces commentaires se réclame du nom de Vedânta.

latente au sein de l'Inde assoupie, se manifestant de temps en temps dans les poésies mystiques de ses poètes ; il appartient au Maharshi de la ressusciter de nos jours d'une manière éblouissante, faisant naître dans le cœur humain la grande espérance de réunir, par elle, toute l'humanité. Chez la plupart de ses compatriotes, la première révolte de la raison contre la foi aveugle fut intransigeante à l'excès ; la raison chez eux voulait envahir tous les domaines de la vie et ne rien laisser à la foi ; chez le Maharshi, cette révolte fut adoucie par la foi qui surgit du fond de son cœur et se développa en une force vivante, résultat d'une longue et douloureuse contemplation et des recherches ardues. Avec une sagesse digne du nom dont on l'a couronné, le Maharshi entrevit que la vérité ne pouvait être atteinte au moyen de la seule raison dont la valeur ne saurait être niée, mais qui ne nous donne qu'une connaissance impersonnelle ; qu'il fallait aussi l'intuition mue par une foi vivante et mûrie par la méditation qui pénètre le fond des choses et détermine notre attitude vis-à-vis de la réalité. Ce qu'il connaissait par la raison ne pouvait lui suffire tant qu'il n'en avait pas reçu la confirmation intuitive. « Après tant d'efforts », dit-il, « je suis arrivé à cette conclusion, mais, mon cœur n'en cesse pas encore de trembler. La voie de la connaissance n'est point facile à parcourir ; hélas ! qui m'y encouragera ? Ce que j'ai conclu, qui voudra le confirmer ? (1). »

Cette confirmation, le Maharshi la trouva dans les textes des Upanishad qu'il étudia soigneusement afin d'en tirer ce dont il avait besoin, et dont il pénétra profondément le sens intime au point de sentir l'unité parfaite de son âme avec l'esprit de leurs auteurs. Il communiqua cet esprit à toute sa famille. C'est dans l'atmosphère de ces idées que Rabindranath est né ; c'est elle qui a façonné son esprit, si semblable à celui de son père, rationnel par excellence, mais en même temps capable de la foi qui donne une vision directe de la réalité. Une synthèse de la raison et de la foi, — tel fut le grand héritage dont le génie du poète lui permit de se servir avec tant de gloire.

(1) Autobiographie (en bengali), édition de la Visvabhârati, p. 53.

Ainsi le contact de l'Occident, si puissant qu'il fût et si fortement qu'il eût ébranlé les idées de l'Inde, n'a servi qu'à la réveiller, à l'influencer profondément, sans détruire le caractère original de sa culture. C'est que le Râja (1) et le Maharshi avaient opposé à ce contact le génie même de leur race, caractérisé par une sensibilité accessible à toutes les influences, mais toujours fidèle à ses origines nationales. Bien entendu, nous sommes loin d'affirmer que la culture indienne d'aujourd'hui soit exactement la même qu'elle fut autrefois ; seule, une culture morte demeure invariable à travers les âges, et celle de l'Inde, nous en sommes convaincus, est plus vivante que jamais. Ce que nous voudrions indiquer ici est la direction dans laquelle s'est développé le génie du Bengale après avoir été réveillé par l'instruction anglaise.

Une race ne peut pleinement exprimer son génie qu'au moyen de sa propre langue. Cette vérité, Râm Mohan Roy la comprit avec une précision infaillible de prophète ; nous l'avons vu fonder des écoles pour l'instruction anglaise et en même temps ressusciter les lettres orientales en traduisant la littérature vedantiste en bengali.

Rien ne pouvait le décourager : le bengali de son temps ne connaissait pas encore de prose littéraire, il se mit à la créer et, dans l'avant-propos de sa traduction du *Vedântaçâstra*, enseigna à ses lecteurs l'art de lire et de comprendre la prose bengalie. Celle-ci, bien entendu, ne pouvait suffire, du premier coup, à exprimer toutes les idées complexes des gens cultivés ; il lui fallait pour cela une certaine période de maturation. Mais le jeune esprit du Bengale, séduit par la pensée européenne, ne pouvait attendre aussi longtemps ; un moyen tout prêt était à la portée de sa main, — il se servit donc de l'anglais pour donner à ses aspirations une expression toute vibrante de jeunesse, où l'on sent encore une certaine répugnance pour les institutions indiennes, due soit à l'impatience et à l'ignorance, soit à l'influence des missionnaires. C'est ainsi que Michaël Madhusudan Dutt (2), le

(1) Titre qui fut donné à Roy par le dernier roi mahométan de Delhi.

(2) 1824-1873.

plus grand poète bengali de l'époque prétagorienne, fit d'abord chanter sa muse en anglais ; plus tard, il reconnut son erreur et revint à sa langue maternelle qu'il enrichit abondamment. Quoi qu'il en soit, la littérature bengalie a perdu de ce fait plusieurs de ses écrivains qui préférèrent se servir de la langue anglaise ; tel fut le cas, notamment, de M^{lle} Toru Dutt (1) et de M. M. Ghosh (2). Cette apparente anomalie n'était pas, cependant, dénuée d'avantages ; elle permit à l'esprit hindou de mieux s'assimiler celui de l'Europe, — ou plutôt, — la liberté des idées, la méthode et la précision du raisonnement, la puissance de l'expression propres au génie occidental, s'harmonisèrent merveilleusement avec l'esprit mystique et transcendantal de l'Inde, allant habituellement au fond de la réalité ; il en résulta un esprit nouveau assez puissant pour achever dans une trentaine d'années ce qui pouvait être envisagé comme l'œuvre de deux siècles. D'autre part, ceux des écrivains qui s'en tinrent, malgré tout, à leur langue maternelle, réalisèrent de véritables prodiges. Une trentaine d'années après la mort de Râm Mohan Roy, sa première tentative de s'exprimer en bengali aboutit à un grand mouvement qui devait perfectionner les formes de l'expression littéraire et vivifier les idées au point de les pousser immédiatement à l'action. D'un côté, les sentiments poétiques s'épanouirent dans les vers sonores de Michaël Dutt, entraînant une suite de poètes parmi lesquels Bihari lal Chakravarti (3) a exercé une influence personnelle sur Tagore ; d'un autre côté une longue série d'écrivains, à commencer par Akshay Kumar Dutt (qui fut le premier rédacteur de la revue *Tattvabodhini*), et Isvar Chandra Vidyâsagar (4), porta la prose à cette perfection de forme qui, chez Bankim Chandra Chatterjee (5), acquit assez de puissance pour ébranler le peuple entier, soit

(1) 1856-1877. Elle n'avait que vingt et un ans quand elle mourut, mais elle avait déjà fait preuve d'un remarquable talent poétique.

(2) M. M. Ghosh fut professeur au Presidency College, à Calcutta. Il est mort récemment. Ses poèmes anglais ont été beaucoup appréciés en Angleterre.

(3) 1835-1894.

(4) 1821-1890. Il fut aussi un grand réformateur social et un grand éducateur.

(5) 1838-1893.

dans le domaine de la pensée, soit dans celui de l'action littéraire, religieuse ou politique. Ce dernier prosateur dont le nom est devenu le symbole de l'époque littéraire qui précéda celle de Tagore, dota son pays de romans et d'études religieuses où l'on sent passer le grand souffle vivant des idées qui ont agité, animé et fait tressaillir le cœur des millions de gens chantant dans un élan unanime l'hymne national qu'il a composé, *Bande Mataram*. Ce grand romancier a ressuscité les enseignements de la *Bhagavad-gîtâ* qui recommandent, dans la vie quotidienne, une synthèse harmonieuse de l'intelligence, de l'émotion et de la volonté, et a donné de ce fait une orientation religieuse au mouvement politique, ou plutôt à la conscience nationale qui venait de naître. En effet, comme nous l'avons déjà dit, c'est le mobile religieux qui a toujours inspiré l'Inde antique ; c'est le même mobile qui l'agite encore aujourd'hui ; et malgré toutes les leçons qu'elle a pu tirer de son contact avec l'Occident, c'est lui encore qui continue à dominer et à façonner toutes ses aspirations et qui détermine l'idéal créateur d'amour que Tagore offre au monde pour en résoudre les problèmes.

Tagore naquit au milieu de ce mouvement d'idées (1), le 6 mai 1861, dans une famille qui y participa largement. Dans son œuvre poursuivie au cours d'un demi-siècle, il en a saisi la note dominante et significative, senti le frémissement de la douleur qui, depuis des millénaires, vibre au sein de l'Inde, et en a donné par la musique et par la rime, par la parole et par la plume, une expression émouvante, intense et passionnée. Ramsay Macdonald l'a dit avec raison : « La poésie de Tagore, c'est l'Inde. Elle est l'âme d'un peuple entier, non seulement l'émotion d'un individu, mais une vision systématique de la vie, non seulement un tempérament poétique, mais encore, une culture qui dépasse une époque (2). »

(1) Voir Tagore : *Talks in China*, pp. 25-27.

(2) *Government of India*, p. 245.

PREMIÈRE PARTIE

LA FORMATION INTELLECTUELLE
DE TAGORE

CHAPITRE II

L'ÉDUCATION DE RABINDRANATH TAGORE

Rabindranath Tagore fut le plus jeune des treize enfants du Maharshi (huit fils et cinq filles). Plusieurs d'entre eux furent des gens remarquables et, sans nul doute, auraient acquis beaucoup plus de notoriété s'ils n'avaient été en quelque sorte éclipsés par la renommée éclatante de leur plus jeune frère. Dvijendranath, l'aîné, fut un sage, un penseur profond ; la philosophie, pour lui, n'était pas seulement un sujet de méditation, mais une réalité vivante appelée à régler tous les détails de la vie pratique. Le deuxième, Satyendranath, le premier membre indien de l'Indian Civil Service sous le gouvernement anglais, fut aussi un excellent poète ; on chante encore plusieurs de ses cantiques consacrés à Dieu. Le troisième, Hemendranath, auteur de nombreuses études scientifiques, s'intéressait, entre autres choses, à la poésie sanscrite ainsi qu'à la langue française qu'il connaissait à fond. Jyotirindranath, le cinquième fils du Maharshi, fut un grand compositeur ; on lui doit également de nombreux ouvrages littéraires et des traductions d'œuvres européennes, françaises en particulier. Svarnakumârî, la quatrième des filles, est la première femme écrivain en langue bengalie, auteur d'un grand nombre de romans, de contes, d'études, etc. Ainsi donc Rabindranath a pu bénéficier dès sa première enfance d'une ambiance familiale particulièrement favorable au déve-

loppement de son génie. De plus, le rayonnement de la nouvelle religion dont le Maharshi était devenu le centre, attira vers lui les hommes les plus éminents du pays ; tous les mouvements de l'époque, — religieux, social, littéraire, national, etc., — en furent fécondés. Les divers membres de la famille Tagore s'en inspirèrent et leurs multiples talents se combinèrent chez Rabin-dranath en un ensemble harmonieux d'une richesse extraordinaire.

Ainsi le grand poète eut le rare bonheur de passer toute sa jeunesse dans une atmosphère de haute culture spirituelle ; rien d'étonnant qu'il ait refusé d'accepter toute éducation en dehors de celle qu'il trouvait dans sa famille même. On l'envoya successivement dans plusieurs écoles, mais, doué d'un esprit essentiellement humain, c'est-à-dire toujours désireux d'un contact individuel d'homme à homme, il ne pouvait se soumettre à un système de discipline qui traite les élèves en masse, sans tenir compte de leur personnalité, comme s'ils n'étaient que des tablettes sur lesquelles il s'agit de graver tels ou tels caractères. Les méthodes d'enseignement alors en vogue ne lui plaisaient pas ; les salles d'études lui semblaient des cachots. Tout petit, il fut envoyé au séminaire oriental. « De ce qu'on enseignait là, dit-il dans ses *Souvenirs*, je n'ai plus la moindre idée, mais je me souviens d'une des punitions qu'on nous infligeait : l'élève incapable de réciter sa leçon était placé sur un banc, debout, les bras étendus ; sur la paume de ses mains ouvertes, on empilait un certain nombre d'ardoises qu'il devait tenir en équilibre pendant un temps donné. Les psychologues nous diront peut-être jusqu'à quel point cette pénalité peut conduire à une meilleure compréhension des choses (1). » Les écoles où il fut envoyé plus tard ne lui laissèrent guère d'impressions plus agréables. A l'école normale où il alla après avoir quitté le séminaire, il ne parvint, affirme-t-il, à découvrir le moindre détail agréable (2). L'enseignement lui parut fastidieux et les écoliers le

(1) *Souvenirs*, traduction française par M^{me} E. Pieczynska, 4^e édition (1927), pp. 13-14.

(2) *Ibid.*, p. 34.

repoussèrent par la grossièreté de leurs manières. A l'Académie du Bengale où il alla ensuite, il se sentit mieux à son aise, parce que les élèves, s'ils étaient très méchants, n'étaient pas grossiers. Mais, ici encore, personne ne songeait ni à développer leur intelligence ni à tenir compte de leur mentalité (1). On essaya encore de lui faire changer d'école, mais toujours sans résultat. « Après quelques efforts spasmodiques, raconte Tagore, mes frères aînés prirent le parti de ne plus rien attendre de moi. Ils cessèrent même de me réprimander. Nous espérions tous, dit un jour ma sœur aînée, que Rabi, en grandissant deviendrait quelqu'un ; il nous a grandement déçus (2). »

Celle qui jugeait si sévèrement son jeune frère, ignorait évidemment la profondeur de sa vie intérieure. L'atmosphère familiale convenait mieux que toute école à nourrir son esprit de poète, sensible à toute influence, curieux de toutes choses, toujours attentif à saisir les tableaux et les sons épars dans la nature. On se demandera peut-être jusqu'à quel point une grande ville comme Calcutta où Rabindranath naquit et passa sa jeunesse, pouvait alimenter l'inspiration du poète ; mais un génie tel que le sien puise à toutes les sources ; de plus, la vieille maison des Tagore qu'on élargissait suivant les besoins de la famille, lui offrait à la fois une société d'hommes cultivés et des coins solitaires où il pouvait se retirer pour méditer à son aise. Tout enfant, il savait se livrer aux joies de la contemplation. Un des domestiques auxquels il fut confié l'installait souvent au centre d'un cercle tracé à la craie qu'il lui recommandait solennellement de ne pas franchir sous peine de périls épouvantables. Un tel procédé aurait peut-être suffi à énerver un enfant ordinaire, mais le petit poète restait, pendant des heures entières, à contempler paisiblement le spectacle qui se présentait à ses yeux. « Juste devant la fenêtre de cette chambre, se rappelle le poète, se trouvait un étang dans l'eau duquel conduisait un escalier de maçonnerie. Au bord de l'étang, à l'est (3), un banyan immense,

(1) *Ibid.*, p. 57.

(2) *Ibid.*, p. 93.

(3) Les traductions anglaise et française portent « à l'ouest », apparemment par erreur ; mais l'original bengali a « à l'est ». Voir *Jivan-smriti*, p. q.

au sud, une frange de cocotiers. Enfermé dans mon cercle, près de cette fenêtre, je passais des heures à contempler ces tableaux par les interstices des persiennes baissées, comme on regarde sans se lasser un livre d'images. Dès le matin, de bonne heure, nos voisins venaient un à un se baigner dans l'étang. Je savais à quelle heure arriverait chacun d'eux. Tous les détails de leur toilette m'étaient familiers. Cela durait jusqu'à midi, puis la place désertée devenait silencieuse. Quand la solitude régnait sur l'étang, mon attention se tournait vers les ombres mouvantes projetées par le grand banyan. Plusieurs de ses racines aériennes descendant le long du tronc s'étaient enchevêtrées et formaient au pied de l'arbre un énorme nœud. Ce singulier enlacement de racines me paraissait plein de mystères, comme un lieu de rêve, échappé aux lois ordinaires, vestige d'un monde étrange disparu (1). »

Durant ses années d'enfance, Tagore connut peu de liberté ; mais ce fait, au lieu de réprimer ses facultés intellectuelles, ne fit que stimuler sa curiosité innée. « Il nous était interdit, lit-on encore dans ses *Souvenirs*, de sortir de l'enceinte de notre demeure et même de pénétrer dans certaines pièces de la maison. De la nature, nous ne pouvions prendre quelques aperçus qu'au travers de nos barricades. Inaccessible, au loin, s'étendait cet espace sans limites, — le Dehors, dont par instants des reflets, des bruits, des parfums pénétrant par des interstices, venait me toucher. Ce Dehors semblait me faire signe, m'inviter à venir jouer avec lui. Mais il était libre, et moi j'étais enfermé ; aucune rencontre entre nous n'était possible. L'attrait n'en était que plus poignant (2). »

C'est ainsi que Rabindranath passa son enfance, poursuivant, au milieu de la vie étroite et morne de citadins, un mystère qu'il sentait toujours autour de lui et dont il attendait, à chaque instant, la révélation. « Avec quelle intensité, dit-il, nous sentions alors palpiter la vie du monde ! La terre, l'eau, le feuillage,

(1) *Souvenirs*, pp. 17-18

(2) *Ibid.*, p. 19.

le ciel, tout nous parlait, rien ne voulait rester ignoré. Parfois, nous éprouvions un regret poignant de ne pouvoir connaître que la surface de la terre et de ne rien savoir de son intérieur (1). »

Ainsi grandissait le puissant esprit du poète-enfant, pas assez mûr encore pour prendre part à l'activité et aux amusements que la vie d'une grande ville offre à ses habitants. Il sera peut-être intéressant de relever ce qu'éprouva cet esprit poétique lorsqu'il sortit pour la première fois de cette existence étroite. Il suivit une partie de sa famille qui, lors d'une épidémie à Calcutta, chercha asile dans une villa au bord du Gange. Écoutez-le : « Chaque matin, au réveil, la journée semblait m'être offerte comme une lettre pleine d'heureuses nouvelles que j'allais découvrir en ouvrant l'enveloppe aux bords dorés. De peur de perdre un instant, je faisais diligence pour me vêtir et m'installer sur ma chaise au dehors. Tous les jours la marée montait, puis descendait le Gange. De nombreux bateaux passaient à des allures différentes. L'ombre des grands arbres se mouvait de l'ouest à l'est, et sur l'autre rive, au-dessus de la frange des troncs qui bordaient le haut de la forêt, s'épanchait au couchant le flot d'or de la vie par les déchirures des nuées. Certains jours étaient nuageux dès le matin. Les bois semblaient noirs ; des traînées sombres passaient sur la rivière. Puis tout à coup, la pluie se précipitait, violente, tapageuse, brouillant tout l'horizon. La ligne indistincte de l'autre berge s'évanouissait dans les larmes ; le fleuve s'enflait de gonflements contenus, et le vent humide se donnait libre carrière dans le haut du feuillage au-dessus de nos têtes (2). »

Plus tard, Tagore eut souvent l'occasion d'habiter au sein de la nature dans l'intimité des paysans ; il est intéressant d'observer comment ses impressions d'enfance se développèrent en un amour profond de la nature, — amour universel qu'il n'a pas seulement exprimé dans sa poésie exquise et émouvante, mais qui l'a amené à interpréter toute l'existence par un principe

(1) *Ibid.*, pp. 25-26.

(2) *Ibid.*, p. 44.

central, c'est-à-dire du point de vue humain. Comme nous l'avons indiqué, il avait senti dès son enfance un rapport mystérieux avec son entourage ; les fleurs, les arbres, le ciel, la lune, les étoiles, tout semblait parler à son âme. Homme mûr, il a cherché à interpréter ces multiples voix en leur donnant une signification humaine et cependant fidèle à la réalité. « La terre fixe son regard sur la lune et s'émerveille qu'elle ait toute sa musique dans son sourire (1)... L'ombre timide du jardin aime le soleil en silence, les fleurs devinent le secret et sourient, tandis que les feuilles murmurent (2)... L'obscurité est l'épouse voilée attendant en silence que la lumière errante revienne dans ses bras (3)... Les arbres sont les efforts sans fin de la terre pour parler au ciel qui écoute (4)... Le bleu du ciel envie le vert de la terre ; le vent entre eux soupire : Hélas ! (5)... La fleur flétrie soupire que le printemps se soit évanoui pour toujours (6) »... C'est ainsi que « la nature lui a parlé en tableaux et son âme a répondu en musique (7) ».

Revenons encore aux jours de sa jeunesse ; l'esprit du poète-enfant grandit au cours du temps et s'abandonne aux influences des divers mouvements d'idées auxquels, nous l'avons vu, sa famille prenait une part active. Ce n'était pas, répétons-le, une famille ordinaire ; elle portait en elle les germes de grandeur destinés à produire un Rabindranath Tagore. Une circonstance fortuite contribua à la formation de cet esprit particulier qui l'a distinguée au cours des générations : ses ancêtres ayant reçu à leur table des Musulmans, elle fut frappée d'interdiction par la société orthodoxe. Obligée de ce fait de se tenir à l'écart de la vie commune, de se replier toujours sur elle-même, elle en fut amenée à cette constatation précieuse que les meilleurs dons de la vie ne viennent jamais du dehors, mais toujours de la

(1) *Lucioles*, 236.

(2) *Lucioles*, 111.

(3) *Ibid.*, 67.

(4) *Ibid.*, 68.

(5) *Ibid.*, 73.

(6) *Ibid.*, 254.

(7) *Ibid.*, 131.

région profonde de l'âme ; qu'aucune chose extérieure ne peut avoir de valeur réelle si elle n'a pas été transformée au creuset de la vie intérieure. Ainsi la famille des Tagore tira parti de l'ostracisme même qu'on lui avait infligé. Elle y puisa son esprit d'indépendance, créateur et indomptable, capable d'initiatives les plus hardies, d'efforts les plus nobles ; de plus, son isolement conféra un certain recul à sa vision de la vie sociale et, de ce fait, une compréhension profonde de l'esprit intime de l'Inde dans son ensemble, dépouillé de toutes les expressions passagères et trompeuses accumulées par des siècles de superstitions et d'ignorance. C'est pourquoi, à l'époque du premier réveil de l'Inde, alors que l'affaiblissement de la foi dans l'Hindouisme orthodoxe poussa les hommes tantôt vers le positivisme athée, tantôt vers le christianisme, la famille des Tagore s'en tint fermement à la tradition antique, mais en lui donnant une interprétation rationnelle qui répondait aux nouveaux besoins de l'esprit scientifique. La vie de cette famille était marquée par un dévouement absolu à son idéal, — dévouement qui ne reculait devant aucun sacrifice matériel pour réaliser ce qu'il considérait comme la vérité ; pleine d'activité créatrice, elle cherchait toujours, d'autre part, un contact direct avec la réalité suprême dans ses multiples manifestations : art, littérature, science, etc. Déjà à une époque où les méthodes occidentales d'instruction supérieure étaient à peine acceptées, on trouvait chez les Tagore, à Jorasanko, un laboratoire très moderne, admirablement installé, qu'un frère du Maharshi s'était fait construire pour s'y livrer à des expériences scientifiques. Pour répandre les idées religieuses propres à l'Inde, on enseignait les Upanishad aux enfants de la famille ainsi qu'aux autres enfants qui fréquentaient l'école fondée dans la maison à cet effet. On récitait tous les jours les textes des Upanishad, des poésies sanscrites et anglaises ; on parlait souvent littérature européenne, philosophie, religion ; on discutait aussi tous les problèmes de la société, de la politique, de l'industrie, de l'éducation, de l'art, etc. ; on composait des chansons en bengali, ainsi que des cantiques qu'on chantait à l'heure de la prière ; on écrivait aussi des poèmes, des contes,

des études sur les sujets les plus variés ; on donnait des soirées où l'on jouait des drames qu'on composait à cet effet ; on composait aussi de la musique en inventant soi-même les moyens de noter les mélodies bengalies. Tous les soirs, à la maison de Jorasanko, il y avait réunion des gens les plus éminents de Calcutta ; l'esprit vif et créateur s'y épanchait en toute liberté.

Dans cette atmosphère de constant effort intellectuel, la muse du poète-enfant s'est éveillée de bonne heure. Il avait à peine sept ans quand un de ses neveux, plus âgé que lui, qui avait déjà étudié la littérature anglaise et récitait avec enthousiasme des passages de l'*Hamlet*, eut la fantaisie de lui faire écrire des vers et l'initia aux premières règles de la prosodie. A cet âge, naturellement, il n'osait songer à écrire des poèmes : il n'en avait jamais vu qu'imprimés dans des livres, « sans une rature, ni un signe d'hésitation, ni rien qui révélât la faiblesse humaine (1). » Mais ses premiers efforts ayant réussi, « il n'y eut plus de moyen de l'arrêter ». Il se procura un cahier de papier bleu, y tira des lignes au crayon et se mit à écrire des vers de sa grosse écriture enfantine.

« Comme un jeune faon va donnant partout de la tête avec ses cornes bourgeonnantes, écrit-il dans ses *Souvenirs*, je commençai à importuner tout mon entourage avec mes essais de poésie. Et plus encore que moi, mon frère aîné, si fier de mes talents en herbe qu'il parcourait la maison toute la journée en quête d'auditeurs (2). »

Si négligées que fussent les études scolaires du petit poète, les penchants littéraires de son entourage lui communiquèrent de bonne heure un goût très vif de la lecture. Très jeune, il lisait tout ce qui lui tombait sous la main, peu lui importait qu'il le comprît ou non. Son imagination lui faisait interpréter à sa guise tel ou tel passage qui le frappait et qu'il assimilait plus ou moins bien. « La fonction la plus haute de l'intelligence, dit-il à ce propos, n'est pas de saisir clairement le sens des mots.

(1) *Souvenirs*, p. 36.

(2) *Ibid.*, p. 37.

L'objet principal de l'enseignement est non d'interpréter des termes, mais de frapper à la porte de l'esprit (1). » Il se rappelle son frère aîné récitant à haute voix des strophes du *Nuage messager* de Kalidâsa. « Je ne savais pas un mot de sanscrit, écrit-il, mais cette déclamation extatique d'un rythme sonore me suffit pleinement. » Une autre fois, bien avant qu'il ne fût en état de lire l'anglais, il tomba sur une édition illustrée d'un roman de Dickens, *Old Curiosity Shop*. Il le lut tout entier quoique neuf mots sur dix lui fussent inconnus. « A l'aide des idées que j'en pus saisir, dit-il, je tissai un fil coloré auquel je rattachai les images (2). » Il se rappelle aussi avoir lu, sans avoir la moindre connaissance du sanscrit, un vieil exemplaire du *Gîtâgovinda* de Jayadeva, imprimé en caractères bengalis. Il en saisit tout juste le sens de quelques mots qu'il connaissait par le bengali, mais, ajoute-t-il : « Je ne saurais dire combien de fois je relus ce *Gîtâgovinda*. Je ne compris rien de ce que Jayadeva avait voulu dire, mais ce que fit surgir dans mon esprit la combinaison des mots et des rimes n'était pas pour moi peu de chose (3). »

Tout cela nous montre la puissante imagination de Rabindranath. Les images visuelles ou sonores l'ont toujours frappé d'une manière remarquable. Il ne se souvient pas du tout de sa première enfance, il en garde tout juste l'impression d'un belle image qui l'avait frappé un jour lorsque, au cours de ses premiers exercices de lecture, il vint à lire : « L'averse crépite, la feuille palpite », phrase qui fut pour lui le premier poème de l'Univers. Ces paroles résonnent encore au fond de sa mémoire, comme il l'a dit récemment dans une conférence (4). C'est ce qui fait aussi qu'il attache une grande importance à la rime qui prolonge la musique de la poésie alors même que « les mots se taisent (5) ». Sans entrer dans la discussion de cette dernière observation, faisons remarquer qu'il faut être doué d'une imagi-

(1) *Souvenirs*, p. 66.

(2) *Ibid.*, p. 67.

(3) *Ibid.*, p. 67. La dernière phrase manque dans les traductions.

(4) Au Presidency College, Calcutta, au mois de septembre 1929.

(5) *Souvenirs*, p. 11.

nation poétique particulièrement puissante pour éprouver et garder sa vie durant une impression aussi profonde d'une image suggérée par la simple consonance des mots.

A côté de cette sensibilité délicate qui dépasse le sens concret des choses pour en extraire la saveur pénétrante et cachée, à côté de cette puissante intuisiion qui, en se développant, constituera le fond même de son mysticisme, nous voyons se développer en Tagore l'esprit bien ordonné, essentiellement rationnel qu'il tient de son père le Maharshi. Ce dernier se mit à mener la vie errante quelques années avant la naissance du poète qui, par conséquent, le connut à peine pendant son enfance. Mais lorsqu'il eut atteint l'âge de formation auquel on passe de l'enfance à la jeunesse, le Maharshi, fidèle aux principes de sa vie admirablement réglée, se chargea en personne de l'éducation spirituelle de son jeune fils et l'amena avec lui dans l'Himalaya. Ce voyage fournit au poète des leçons de discipline dont il garda, pendant toute sa vie, des traces ineffaçables. « Le Maharshi, raconte le poète, était minutieux dans ses arrangements. Il n'aimait rien laisser dans le vague et ne souffrait ni négligence, ni désordre. Il avait aussi le pouvoir de se représenter nettement chaque détail des choses qu'il ordonnait de faire... Rien ne lui échappait (1). » Cet homme aux principes si bien arrêtés ne pouvait naturellement méconnaître la place qu'il convenait d'accorder, dans un plan de discipline bien compris, à la liberté intellectuelle, indispensable pour le développement parfait de l'esprit. « Pendant que je l'accompagnais en voyage, se rappelle Rabin-dranath, tout en évitant avec soin d'intervenir dans mes idées quant à la façon de m'amuser, il ne laissait rien au hasard quant à la conduite qui m'était prescrite par ailleurs (2). » « Jusqu'à la fin de sa vie, écrit-il encore, j'ai pu observer qu'il ne mettait jamais obstacle à notre indépendance. Bien des fois, j'ai dit ou fait des choses qui contrariaient à la fois son goût et son jugement. Il aurait pu m'arrêter d'un mot : il préférait attendre

(1) *Souvenirs*, p. 71.

(2) *Ibid.*, p. 71.

que l'impulsion d'arrêt me vînt du dedans. L'acceptation passive, de notre part, de ce qui est convenable ou correct ne suffisait pas à le satisfaire. Il voulait que nous aimions de cœur ce qui est le Vrai, et il savait bien qu'une concession sans amour est vide. Il savait aussi que si l'on s'écarte de la vérité, on peut ensuite en trouver la voie, tandis qu'une acceptation forcée ou aveugle dresse dans le cœur une barricade qui lui ferme le chemin de retour (1). »

Rabindranath avait onze ans quand il fit ce voyage avec son père. Pendant ce temps, il étudia, avec lui, le sanscrit et l'anglais, et fut, de plus, chargé de tenir l'argent pour se former aux responsabilités. Voici quel fut approximativement l'emploi de son temps. « Ma chambre occupait l'une des extrémités de la maison. De mon lit, par les fenêtres sans rideaux, j'apercevais les lointains pics neigeux luisant à la clarté des étoiles. Parfois dormant à demi, je voyais, à je ne sais quelle heure, passer mon père enveloppé d'un châle rouge, une lampe allumée à la main. Il se rendait à la véranda vitrée où il s'asseyait pour ses dévotions. Après un autre somme, je le trouvais à mon chevet venu pour m'éveiller avant le point du jour. C'était l'heure fixée pour apprendre les déclinaisons sanscrites. Réveil cruellement hivernal hors de la tiédeur caressante des couvertures. Au lever du soleil, mon père, après ses prières, achevait avec moi le lait du déjeuner ; puis, tandis que je me tenais debout à côté de lui, il entraînait encore en communion avec Dieu par le chant des Upanishad. Je sortais alors avec lui pour la promenade... Au retour, une heure de leçon d'anglais ; après dix heures, un bain glacé... Après le repas de midi, les leçons recommençaient. Mais c'en était trop pour l'endurance d'un être de chair et de sang. Mon sommeil matinal écourté prenait sa revanche et je succombais à une somnolence invincible. Cependant, si mon père, me prenant en pitié, s'avisait de me libérer, le sommeil s'envolait d'emblée, et en route pour la montagne (2). »

(1) *Ibid.*, pp. 84-85.

(2) *Ibid.*, p. 84.

A son retour de l'Himalaya, on fit encore quelques efforts inutiles pour le renvoyer à l'école : heureusement, sans le forcer outre mesure. Des maîtres vinrent lui donner des leçons à domicile, ils n'eurent guère plus de succès. Son esprit, cependant, ne restait jamais oisif ; il absorbait « tous les livres lisibles ou illisibles » de la littérature bengalie, peu riche à cette époque, ainsi que toutes les revues mensuelles qu'il pouvait se procurer. Ces lectures devaient largement contribuer à façonner son génie.

Ce fut un petit périodique l'*Abodhbandhu* (*L'Ami de l'Ignorant*) qui lui fit connaître pour la première fois la poésie de Viharilal qui le remplit d'admiration et l'incita à écrire des poèmes à son tour. L'œuvre principale de ce poète, le *Sâradâ-Mangal*, paru dans la revue *Arya-Darshan*, exerça sur Tagore une influence particulièrement profonde. Il n'entre pas dans nos intentions d'examiner ici la valeur réelle de cette œuvre aujourd'hui à peu près oubliée, ni les mérites poétiques de Viharilal ; ce que nous voudrions signaler ici, est la place qu'il a tenue dans le développement intellectuel de notre poète. « J'eus l'occasion, écrit Tagore, de me lier avec ce poète qui m'honora de beaucoup d'affection. Je me mis à fréquenter sa maison à toute heure, le matin, à midi, le soir. Son cœur était aussi grand que sa stature était haute ; il paraissait entouré d'une auréole poétique, comme d'un corps astral reflétant sa véritable image. Toujours il rayonnait de joie créatrice et chaque fois que j'allais le voir j'en recevais quelque chose. Je le surprénais dans sa petite chambre au troisième étage occupé à écrire ses poèmes. Il m'accueillait avec une bienvenue si cordiale que je l'approchais sans la moindre timidité. Dans l'extase de l'inspiration et oublieux de l'entourage, il me lisait alors ses vers ou me chantait ses chants d'une voix non pas très exercée, mais qui rendait assez bien le caractère de la mélodie. Lorsque, les yeux clos, il élevait cette voix vibrante et profonde, l'expression de son chant suppléait à l'art qui manquait à l'exécution (1). »

Ce contact personnel et intime, ainsi que la note profondé-

(1) *Souvenirs*, pp. 113-14.

ment humaine qui domine l'œuvre de Viharilal ne manquèrent pas de frapper l'imagination de Tagore ; il en goûta non moins vivement les images et le style qui lui fit apprécier, nous dit-il, l'importance des mots élégants en tant qu'élément de la beauté poétique, et comprendre que le moindre défaut de rythme et de style peut être fatal à la poésie (1). Quand nous songeons à quel point Tagore lui-même a perfectionné la technique de la poésie bengalie, nous ne pouvons refuser notre hommage à celui qui a su inspirer un disciple de cet acabit. Ajoutons qu'au dire de notre poète, l'idée centrale et certaines expressions de son drame musical *Vâlmiki-Pratibhâ* ont été empruntées dans une certaine mesure au *Sârādâ-Mangal* de Viharilal (2).

Le jeune poète prit également un grand intérêt aux compilations des poètes antiques, publiées par Sarada Mitter et Akshay Sarkâr. « L'étrange langue *Maithili* de Vidyapati me captivait parce qu'inintelligible, dit-il. La difficulté ne faisait qu'aiguillonner mon zèle... Tandis que je m'enfonçais de plus en plus dans l'obscurité de ces trésors, l'espoir d'y découvrir quelque joyau poétique encore ignoré soutenait mon enthousiasme (3). » Il écrivit une imitation de ces poèmes vishnouïtes qu'il fit paraître dans la *Bhârati* (4) sous le nom de *Bhânusinha* (jeu de mots sur son propre nom) et fit passer pour l'œuvre d'un poète antique jusqu'alors ignoré. Tout le monde en fut si bien dupe que le prétendu *Bhânusinha* obtint une place d'honneur dans une thèse sur les poètes antiques de l'Inde, qui valut à son auteur le grade de docteur ès lettres en Allemagne.

En même temps, Tagore étudiait non moins assidument les livres anglais et sanscrits, toujours selon sa propre méthode, c'est-à-dire sans se soucier d'en bien comprendre le sens. Une édition luxueuse, copieusement illustrée, des œuvres de Tennyson lui tomba entre les mains ; les gravures excitèrent sa

(1) Voir dans *Adhunik-Sahitya* (*La littérature moderne*), 2^e édition, 1919, l'étude sur Viharilal, pp. 17-45.

(2) *Souvenirs*, p. 100.

(3) *Ibid.*, p. 117.

(4) Revue mensuelle fondée par son frère.

curiosité ; quant au texte, il lui fit « l'impression de roucoulements inarticulés plutôt que d'expressions verbales ». Il trouva aussi un recueil de poèmes sanscrits édité par le D^r Haberlin et sorti des anciennes presses de Serampore. Il n'en comprit pas grand'chose non plus, mais « les vocables sonores du sanscrit et leur rythme métrique » résonnèrent à son imagination « comme le son moelleux d'un tambour (1). »

Ces impressions poétiques récoltées au hasard des lectures s'harmonisaient avec l'influence profonde de l'entourage familial que nous avons déjà mentionnée plus haut. Il suffit pour s'en convaincre de relire dans les *Souvenirs* du poète les pages émouvantes qu'il a consacrées à cette période de son développement (2).

Ainsi toute la jeunesse de Rabindranath se passe dans une atmosphère poétique et musicale dont tout son être se trouve profondément imprégné.

Il convient de rappeler à ce propos un petit épisode qui ne figure pas dans ses *Souvenirs*. Son frère Jyotirindra corrigeait un jour les épreuves d'une pièce dramatique qu'il avait composée. Un pandit (lettré), qui venait enseigner le sanscrit à Rabindranath, l'aidait dans cette besogne, laissant son élève travailler seul dans la chambre voisine. Tout en faisant mine de préparer sa leçon, le jeune homme écoutait son maître lire à haute voix le texte qu'il corrigeait. Un passage en prose intercalé dans une scène pathétique choqua son oreille de poète et il ne put s'empêcher d'aller le signaler à l'auteur. Celui-ci lui donna raison, mais prétendit qu'il n'avait plus le temps de changer son texte. Le jeune poète s'en chargea et composa séance tenante une pièce en vers qui fut introduite dans le drame (3).

Rabindranath avait environ treize ans lorsqu'il publia ses premiers essais dans une jeune revue mensuelle, le *Jyânânkur* (*Le savoir en bourgeon*). Dans ses *Souvenirs*, il parle avec appréhension des critiques éventuels qui s'aviseraient de tirer ces pro-

(1) *Souvenirs*, p. 133.

(2) P. 101 et suiv.

(3) Voir *Jyotirindranather Jivansmriti* (*Les réminiscences de Jyotirindranath*), par Basanta Kumar Chatterjee, Cal. 1920, p. 147.

ductions enfantines « du zenana des publications oubliées » pour « les exposer aux yeux impitoyables du public ». Nous ne voulons pas justifier la crainte du poète ; cependant, ce qu'il dit lui-même de cette littérature juvénile nous permet de nous faire une idée claire de son développement intellectuel. Ces compositions en vers et en prose étaient, selon lui, telles qu'elles devaient être. « Mon esprit ne contenait que de la vapeur surchauffée. Des bulles pleines de cette vapeur y tournoyaient en un vortex fantasmagorique, sans but, ni signification. Les bulles se gonflaient, crevaient et se dissolvaient en écume. Le peu de matière qui pouvait s'y trouver ne m'appartenait pas, il était emprunté à d'autres ; seules l'inquiétude et la tension bouillonnante provenaient de mon propre fond. Or, quand le mouvement se déclanche parmi des forces non équilibrées, le résultat, c'est le chaos (1). » Même en admettant ce jugement, peut-être trop sévère, il faut dire que malgré leur valeur minime, ces écrits d'enfance font déjà entrevoir en germe ce qui caractérisera par la suite l'œuvre de l'âge mûr : une conception profondément humaine, un sentiment très vif du lien intime entre l'homme et la nature, un souffle d'amour universel, annonciateur d'une ère nouvelle de coopération fraternelle de toute l'humanité. Cette inquiétude, cette tension continuelle de l'esprit précédaient en fait, telles les douleurs de l'enfantement, la naissance du génie poétique de Rabindranath Tagore. Dès son enfance, nous l'avons vu, son esprit était tourmenté par le mystère qu'il pressentait derrière les formes apparentes et qu'il brûlait de percer ; ce qui lui manquait alors, étaient les moyens d'exprimer cette vision intuitive. Partout il entendait l'appel continu de ce mystère qui lui échappait sans cesse. Sa vie, comme son œuvre, devait être un effort incessant pour révéler ce mystère auquel se heurtaient ses expériences infiniment variées. Aussi le développement de son génie ne se laisse-t-il comprendre qu'à la lumière de ces expériences plus ou moins parfaitement exprimées dans ses nombreux ouvrages. Nous

(1) *Souvenirs*, p. 112.

essayerons de suivre ce développement dans notre prochain chapitre ; indiquons ici que même ses ouvrages enfantins dont il parle avec tant de mépris n'étaient point sans importance. Ils répondaient, en effet, à un stage inévitable de la vie intérieure lorsque l'esprit avide de s'exprimer n'en trouve pas le moyen, enfermé qu'il est dans un entourage trop étroit pour lui permettre une libre communication avec le monde extérieur.

Malheureusement, la plupart de ces premiers ouvrages ne nous est pas parvenue. Ce que nous en connaissons, nous le devons surtout aux études publiées par M. Prasanta Mohalanobis dans les colonnes du *Pravâsi*. De ces écrits, *Vana-phul* (*Fleurs sauvages*) parut dans le *Jyânânkur* en 1875-1876 ; *Kavi-Kâhini* (*Histoire d'un poète*) fut publiée dans la *Bhârâtî* en 1877 ; l'un et l'autre furent réédités en volumes en 1878. Dans ses *Souvenirs*, Rabindranath ne nous parle que de la deuxième de ces œuvres dont il dit notamment : « C'était un produit de l'âge où l'écrivain n'a encore rien aperçu du monde, si ce n'est l'image agrandie de son propre moi nuageux. Naturellement, le héros du poème, c'était son auteur, non pas tel qu'il existait véritablement, mais tel qu'il se flattait et qu'il souhaitait de paraître (1). »

Cependant, il faut juger l'œuvre d'un enfant comme telle ; et il est certainement intéressant d'y voir déjà percer la note dominante de l'œuvre tagorienne. A seize ans, le poète conçoit son idéal s'épanouissant librement au sein de la nature ; il soupire ensuite après la société humaine ; il en trouve une, mais son esprit ne peut se contenter de la monotonie d'une seule expérience, si heureuse qu'elle soit ; il en cherche toujours de nouvelles afin de recueillir des matériaux pour ses nouvelles créations ; il quitte sa bien-aimée qui languit d'amour ; il revient trop tard, hélas ! et la trouve morte ; vagabond éternel, il s'élève dans sa vieillesse à un idéal d'amour universel. Ce qui frappe dans cette œuvre juvénile, ce sont la clarté, la précision et la vigueur que le jeune auteur apporte dans ses descriptions de la nature et des émotions humaines ; si imparfaite qu'en soit

(1) *Souvenirs*, pp. 129-30.

l'exécution, l'inspiration n'en est pas moins très sincère et réelle.

A dix-sept ans, alors que la *Bhârâtî* en était à sa deuxième année d'existence, Tagore fut envoyé en Angleterre pour faire des études de droit. Sa belle-sœur y était déjà avec ses enfants ; c'est ce qui lui épargna les premiers ennuis d'un séjour à l'étranger ; mais, pas plus que les écoles de l'Inde, celles d'Angleterre, dont il n'eut pourtant pas à se plaindre, ne réussirent à attacher son esprit. Après un séjour aussi court qu'infructueux dans une école publique de Brighton, il se trouva livré à lui-même à Londres dans un logement en face du Regent's Park. Il y connut de nouveau « les jours solitaires passés à contempler par la fenêtre le monde du dehors ». Mais c'est en vain qu'il chercha dans le morne paysage londonien le sourire accueillant de ses impressions d'enfance.

Il se mit à étudier le latin, mais sans beaucoup de succès ; son professeur, dont il nous a donné dans ses *Souvenirs* un portrait pittoresque, se montra moins préoccupé de lui enseigner cette langue que de lui faire partager son engouement pour une théorie selon laquelle, à certaines époques, une idée maîtresse se propagerait spontanément dans toutes les sociétés humaines. L'enthousiasme de cet homme qui vivait dans le dénûment le plus complet, ne manqua pas de trouver un écho dans l'esprit impressionnable du poète ; ses études de latin n'y gagnèrent rien, mais il acquit la conviction que « les esprits des hommes sont reliés entre eux par un intermédiaire inconnu... en vertu duquel un ébranlement survenu en un point se communique secrètement aux autres (1).

Tagore demeura ensuite auprès de quelques familles anglaises. Celle des Scott lui laissa des souvenirs particulièrement heureux. Il y acquit une vue plus large de la vie sociale, — ce dont témoignent ses lettres publiées à cette époque dans la *Bhârâtî* et réunies ensuite en un volume intitulé *Yuropa-pravâsîr Patra* (2) (*Lettres d'un voyageur en Europe*).

(1) *Souvenirs*, p. 139.

(2) Voir neuvième et dixième lettres.

Tagore parle avec regret de cette publication qu'il qualifie de « témoignage de présomption juvénile (1). »

On y trouve cependant, à défaut de profondeur et de modération, une fraîcheur de sentiment, un enthousiasme de jeunesse dont on ne peut s'empêcher de goûter le charme ; nous y voyons aussi comment leur auteur, tout en retenant ce qu'il y avait de mieux dans sa propre culture, enrichit son esprit en assimilant la culture européenne.

A l'Université de Londres Tagore poursuivit ses études de la littérature anglaise à laquelle, nous l'avons vu, il avait été initié dès sa première jeunesse. Il en goûta profondément le caractère essentiellement humain et la force dynamique ; mais les passions violentes, si contraires au calme de la vie indienne, tout en excitant son « admiration enthousiaste », lui parurent manquer de modération et de simplicité qui, plus que l'émotion, font « le caractère essentiel du vrai art ».

La vivacité de toutes ces impressions contradictoires suffit à justifier, nous semble-t-il, les exagérations que Tagore lui-même reproche à ses premiers essais littéraires de ce temps. Ce n'étaient, au fond, que des efforts continus pour se connaître soi-même à travers les expériences infiniment variées vers lesquelles le poussait son inquiétude intérieure. Le propre de son esprit a été, en effet, de ne jamais se contenter de ce qu'il empruntait à d'autres sans l'adapter en quelque sorte aux impulsions de sa propre nature. C'est ce qui a toujours permis à son esprit de résister aux agitations qui l'assaillaient de temps à autre. Ce n'est pas qu'il restât indifférent aux influences extérieures, mais il ne s'en laissa jamais subjugué, ne les accepta que dans la mesure où elles répondaient à sa nature intime ; transformées au feu de son esprit créateur, ces impressions extérieures devenaient si bien partie de lui-même qu'il est souvent difficile d'en distinguer la trace. Maintes pages de ses *Souvenirs* nous en fournissent des témoignages éloquents.

Tagore revint d'Angleterre, sans y avoir acquis, semblait-il,

(2) *Souvenirs*, p. 134.

rien dont ses parents aient pu apprécier la valeur ; en réalité, il y avait largement enrichi son esprit. Il termina, à son retour, une œuvre poétique intitulée *Bhagna Hriday* (*Le cœur brisé*) qu'il avait commencée en Angleterre. Elle appartient au même genre que ses œuvres précédentes ; il y est aussi question d'un poète qui revient trop tard auprès de sa bien-aimée et la trouve morte. Le nouveau poème fut fort bien accueilli par les lecteurs bien que, de l'avis de son auteur, il ne fût que le produit d'un esprit qui n'est pas encore « touché par les rayons directs de la vérité », mais en perçoit seulement un reflet parmi des sentiments confus.

Cette époque fut celle de l'apprentissage littéraire de Tagore. Parmi les forces qui façonnèrent alors son inspiration, il ne faut pas oublier la musique. Tout jeune, nous l'avons vu, il s'en était déjà profondément pénétré. En Angleterre, il fut frappé par ce qu'il appelle le romantisme de la musique européenne, qui exprime en mélodie les aspects innombrables de la vie. « La musique, en Europe, dit-il, semble entremêlée à la vie matérielle au point que le texte des chants peut être aussi varié que la vie est diverse (1) ». La musique hindoue, au contraire, nous élève toujours « au-dessus du plan de la vie quotidienne », elle tâche « d'atteindre en nous, l'inexprimable, le mystérieux, l'impénétrable, ces lieux de l'âme où le religieux peut trouver son sanctuaire, et l'épicurien son bosquet, mais où il n'y a pas de place pour l'homme du monde affairé (2) ». Ce fut sous l'influence combinée de ses impressions européennes et hindoues, qu'il composa, à son retour d'Angleterre, un drame musical intitulé *Vâlmîki Pratibhâ* qui devait être joué à une des soirées littéraires qu'on donnait quelquefois dans sa famille. Les mélodies étaient, pour la plupart, hindoues, mais « distraites de leur classique majesté », elles étaient adaptées à une action dramatique, et c'est ce qui constitue le trait original de cet ouvrage qui ne se prête pas à la lecture mais est destiné à être chanté et représenté.

(1) *Ibid.*, p. 162.

(2) *Ibid.*, p. 162.

Ainsi, les révélations de la musique et de la littérature européennes trouvèrent chez le jeune Rabindranath un terrain très favorable, du fait même qu'elles étaient en parfaite harmonie avec ses penchants innés, avec l'état de son esprit juvénile. Déjà il avait été fortement ému par l'élan et la liberté d'expression de la poésie vishnouite, profondément influencé par le *Bangadashan* de Bankim, qui avait marqué l'avènement du romantisme dans la littérature bengalie. Au contact du romantisme européen, il acquit d'autant plus d'impulsion pour se lancer à la recherche de la vérité au gré de sa fantaisie.

C'était un temps où, dit-il, « une vraie cascade de musique s'épanchait chez nous sans interruption, jour après jour, heure après heure. Nous voulions tout essayer, tout éprouver, et rien ne nous semblait impossible. Nous écrivions, nous chantions, nous jouions, nous nous répandions dans toutes les directions (1) ». C'est ainsi qu'il entra dans sa vingtième année.

(1) *Ibid.*, p. 166.

CHAPITRE III

ÉVOLUTION DE LA PENSÉE DE TAGORE (Jeunesse)

A vingt ans, Tagore fit paraître son *Sandhyâ-Sangit* (*Chants du soir*). C'est là qu'il se montra pour la première fois en possession de tous ses moyens d'expression. Ce qu'il avait écrit jusqu'alors était adapté au goût de ceux à qui il tenait à plaire ; désormais, il se met courageusement à composer des vers à sa guise, sans nulle crainte de critique. Il se sentit inondé d'une grande joie en constatant qu'il avait trouvé sa propre voie. La plupart des vers du *Sandhyâ-Sangit* n'ont pas, à vrai dire, de grande valeur poétique ; nous trouvons le poète plongé dans les ténèbres du subjectivisme ; accablé de douleur pour avoir perdu la joie qu'il éprouvait, enfant, au sein de la nature, et tourmenté par des émotions intenses qui, surgissant du fond de son cœur d'adolescent, tendent à se créer des expressions exagérées et morbides. Néanmoins, au point de vue de la maturation de son génie et du développement de sa pensée, cette période fut, de son propre aveu « la plus mémorable » (1) de toute sa carrière ; c'est alors que s'ébaucha dans son esprit ce qui orienta plus tard toute sa pensée vers une nouvelle forme d'humanisme. C'était l'intuition profonde d'un dualisme chez l'homme, le dualisme du moi momentané et du moi éternel, du moi qui se livre à des

(1) *Souvenirs*, p. 172.

expériences infiniment variées et du moi qui se crée à travers ces expériences en se cachant derrière elles. Comprendre ce moi créateur et intérieur qui s'appelle *Jivandevatâ* et lui donner une expression parfaite dans le moi extérieur qui sent, pense, agit, — tel est le motif dominant qui a inspiré toutes les œuvres poétiques ou philosophiques de Tagore.

Nous espérons préciser, en étudiant successivement les nombreux ouvrages de Tagore, la signification de ce dualisme qui se traduit dans une multitude de relations entre les deux « moi » ; il faut, cependant, commencer par en donner une certaine idée. Et, tout d'abord, nous voulons avertir le lecteur qu'il ne saurait être question de théorie, ni de doctrine, quand nous parlons de *Jivandevatâ*, c'est-à-dire du moi intérieur et éternel. C'est l'erreur fatale qu'a commise M. Thompson dans son ouvrage sur Tagore (1), — erreur qui, au lieu de faciliter la lecture des œuvres de Tagore, en augmente la difficulté par la confusion déconcertante qu'elle cause. Le Professeur Davé, de Bombay, témoigne d'une meilleure compréhension de la poésie de Tagore lorsqu'il dit : « *Jivandevatâ* signifie Dieu de la vie, et... n'eut tout d'abord d'influence que sur la carrière poétique de Tagore. Mais ce fut pourtant grâce à elle (à cette idée) qu'il comprit Dieu comme son créateur et son ami, et dès lors *Jivandevatâ* cesse d'être une doctrine pour se mêler étroitement à sa vie tout entière (2). »

Disons à ce propos que la notion de *Jivandevatâ* n'a jamais été une doctrine, de sorte qu'elle n'a jamais pu cesser de l'être ; que la vie d'un poète et sa carrière poétique ne se laissent pas séparer l'une de l'autre. Néanmoins, c'est avec raison que M. Davé continue : « *Jivandevatâ* représente le double du poète, plus grand que lui-même et qui l'inspire du haut du ciel où elle réside, parfois visible, mais le plus souvent invisible (3). »

Nous tenons, pour notre part, afin d'éviter toute confusion, à

(1) *Rabindranath Tagore, poet and dramatist*, by E. Thompson, Oxford University Press, 1926.

(2) *La poésie de Rabindranath Tagore*, Montpellier, 1927, p. 109.

(3) *Ibid.*, p. 109.

insister sur ce point : l'idée de *Jivandevatâ* ne constitue ni une doctrine, ni une théorie, pour la raison bien simple qu'elle ne s'appuie sur aucune donnée, que ce soient des faits extérieurs susceptibles d'observation, ou des croyances intérieures rationnelles ou non. *Jivandevatâ* se révèle dans les expériences intimes de la vie spirituelle, dans l'intuition profonde et directe de la réalité, grâce aux rayons brillants d'une lumière qui pénètre au fond de toutes les choses matérielles ou spirituelles. Comment considérer une telle révélation directe comme une théorie ou une doctrine ? Autant dire que le fait de voir ou de toucher une chose est une théorie. Bien entendu, nous pourrions admettre que telle ou telle interprétation d'une chose vue ou touchée est une théorie, mais celle-ci n'appartiendrait qu'à celui qui l'émettrait. Aucune théorie, plausible ou non, tirée d'une intuition ou d'une révélation directe ne saurait donc jamais en affecter la valeur qui dépend de la manière dont cette intuition est communiquée aux autres, et de l'effet qu'elle exerce sur la vie de celui qui l'a reçue.

La *Jivandevatâ* se révélait à Tagore, à mesure qu'il accumulait des expériences variées dans tous les domaines de la vie ; il en donna donc dans ses poèmes successifs des expressions également variées. C'est pourquoi tout effort serait vain, pour préciser cette notion en la bornant par une théorie ; car ses diverses interprétations faites de tel ou tel point de vue, ne pourraient toujours s'accorder les unes avec les autres. Ce n'est là qu'une conséquence naturelle de la complexité et de l'immensité de la vie même. Toutefois, les œuvres de Tagore, prises dans leur ensemble, comportent une philosophie pratique et cohérente de la vie, que nous voudrions caractériser comme une nouvelle forme d'humanisme, — à savoir l'humanisme transcendantal ; — car c'est toujours au point de vue de l'être individuel et fini dans son rapport avec l'Être infini et éternel que Tagore a voulu interpréter le monde et la vie.

Qu'est-ce alors que la *Jivandevatâ* ? Il est très difficile, voire impossible d'expliquer en peu de mots ce que Tagore a exprimé par la parole, la poésie, la musique, par toute son activité au

cours d'un demi-siècle ; néanmoins, puisqu'aucune interprétation n'est possible qu'au moyen d'une théorie, nous essayerons d'en formuler provisoirement une, en la donnant pour ce qu'elle vaut. *Jivandevatâ* est l'Être Infini et Éternel, non tel qu'il est en lui-même, mais tel qu'il devient, se modifiant chez chaque individu qu'il crée. Il se cache dans l'intérieur de l'être créé et fini, à qui il appartient donc sous cette forme modifiée et avec qui il entre en de multiples relations personnelles. C'est comme l'air un et infini en lui-même, mais qui devient multiple et fini dans les chambres que nous construisons ; et de même que nous pouvons vicier et obscurcir l'air que nous respirons, en nous enfermant dans une chambre close, de même nous pouvons, dans notre vie intérieure, déformer le moi intérieur et en fausser la nature. Le tout est donc de savoir si l'on a su donner à sa Divinité intérieure l'expression qu'il convient :

« O cœur de mon cœur, êtes-vous content chez moi ?

Pour vous, j'ai rempli la coupe de mes bonheurs et de mes douleurs,

En serrant sans pitié ma poitrine, comme des raisins que l'on presse.

Maintes couleurs, maintes odeurs, maintes mélodies, maintes rimes,

Je les ai entrelacées bien souvent pour vous faire, ô Seigneur, un lit d'amour !...

Je ne sais dans quel espoir, vous m'avez choisi !

Mes soirs, mes matins, mes travaux vous ont-ils plu dans votre solitude ?

O Seigneur, seul sur votre trône, avez-vous entendu tous mes chants ?

Ils ont fait retentir mon cœur durant la moisson et l'automne et le printemps et l'hiver.

Que voyez-vous en plongeant votre regard dans mon cœur ?

M'avez-vous pardonné mes fautes bien nombreuses, ô Seigneur ?

Les jours ont passé sans adoration, les nuits sans prières,
Mille fleurs d'offrande se sont épanouies et flétries dans l'ombre de la forêt ! (1). »

Cette conception de la *Jivandevatâ* apparaît pour la première fois, sous une forme nébuleuse, à travers les lamentations du *Sandhyâ-Sangit* ; et c'est là que réside la valeur de cet ouvrage. Il traduit, pour employer la définition du poète lui-même, « la lutte du moi submergé » qui cherche, en se révélant, à s'affranchir de sa complexité. « Ces chants ne sont autres que l'histoire de cet effort (2). »

En effet, le dualisme entre les deux « moi » y apparaît clairement, quelque imparfaite qu'en soit l'expression. Dans un poème intitulé *Le moi perdu*, on lit :

« A l'aurore de la vie qui donc jouait dans mon cœur et s'y berçait dans un berceau cramoisi ?

Qui donc y venait, tel un rayon lumineux et frais ?

C'est le bourgeon de mon enfance, mon moi jeune et tendre !...

De jour en jour, l'ombre croissait, les poussières obscurcissaient la vision ;

Nous nous sommes écartés du chemin dans la forêt du cœur...

Enfin, un jour, je ne sais comment ni en quel endroit nous nous sommes complètement perdus (3). »

Or, ce moi perdu fut bientôt retrouvé dans le *Prabhât-Sangit* (*Chants du matin*) qui parut deux ans plus tard. D'ailleurs, même dans le *Sandhyâ-Sangit*, on sent déjà une tentative de révolte contre la morbidité qui étreint l'âme du poète. « Il faut combattre le cœur, dit-il (4) ; jusqu'à ce jour je n'ai rien fait. J'ai gaspillé mon temps, désormais je vais enfin combattre mon cœur, ce cœur rebelle qui va détruire le monde. » En effet, comme nous l'avons déjà dit, il y a toujours eu chez Tagore, bien avant sa maturité, une impulsion intérieure, une inquiétude

(1) *Chitra*, pp. 108-11.

(2) *Souvenirs*, pp. 180-181.

(3) *Sandhya-sangit*, Indian Publishing House, Calcutta, pp. 54-56.

(4) *Ibid.*, p. 51.

agissante et créatrice. Elle l'aida à se dégager de ce subjectivisme où il s'était enfermé pendant son adolescence. C'est elle encore qui lui permit de réaliser une synthèse merveilleuse des multiples tendances de la nature humaine, qui ont trouvé leur apaisement dans le sentiment religieux. C'est grâce à cette impulsion intérieure que Tagore ne sut jamais se contenter d'aucune de ses expériences particulières, mais a toujours passé de l'une à l'autre pour la réalisation de plus en plus parfaite de soi-même. Le mystère de l'univers qu'il avait entrevu dans son enfance n'a jamais cessé de l'attirer ; son désir de connaître les multiples aspects du monde extérieur et de l'âme intérieure demeure toujours très vif, l'oblige à chercher inlassablement de nouveaux moyens d'en atteindre l'harmonie. Une observation que M. Ajit Chakravarti a faite à ce propos met en lumière ce trait particulier du génie de Tagore :

« Chez Tagore, le poète, le méditatif, l'homme avide de jouissance et l'homme qui cherche le renoncement s'entre-heurtent et s'harmonisent successivement. Si intense que fût sa sensibilité, si fort que fût son désir de jouissance, il y eut toujours en lui une impulsion intérieure contre l'inclination à s'enfermer dans une expérience particulière. Aussi a-t-il cherché sans cesse la réalisation de soi-même, errant d'une expérience à l'autre, comme le cours sinueux d'un fleuve ; et à la fin, tous les conflits, toutes les contradictions se sont harmonisées dans la religion. C'est par là qu'il a retrouvé dans lui-même l'éternel idéal indien de synthèse (1).

Du *Sandhyâ-sangit* au *Prabhât-sangit*, on voit le poète passer du subjectivisme étroit à l'objectivisme compréhensif, de la tristesse d'avoir tout perdu à la joie d'avoir tout retrouvé, de l'obscurité déconcertante à la lumière pure et vivifiante. C'est comme une illumination soudaine et il en est lui-même ébloui au point de ne pouvoir retrouver sur le coup une vision assez nette et détaillée de toutes choses. Selon Ajit Chakravarti, le *Prabhât-sangit* esquisse toute la philosophie que Tagore devra

(1) Rabindranath : *Introduction aux œuvres poétiques*, p. 5.

développer par la suite (1). En effet, ce recueil nous montre à grands traits, avec la rapidité d'un éclair, toute la pensée de Tagore ; dans les œuvres qui suivront, on la verra se développer et se préciser dans tous ses détails.

Le poète nous a conté, dans ses *Souvenirs*, l'histoire de cette illumination : ce fut, soudain, à la vue d'un paisible paysage matinal, comme un flot de beauté et de joie déchirant le voile de tristesse qui enveloppait son cœur, comme une vision splendide de paix et d'amour universel ; hommes et choses lui apparurent soudain fraternellement unis dans une merveilleuse danse rythmée ; un chant d'allégresse jaillit, impérieux, du fond de son âme transfigurée :

« Je ne sais comment mon cœur ouvrit soudain ses portes,

Et laissa entrer la foule des mondes se pressant et se saluant l'un l'autre (2). »

« Ce n'était nullement, dit-il, une exagération poétique. Bien plutôt, j'étais impuissant à exprimer ce que j'éprouvais (3). »

Mais cette impuissance n'était due qu'à la surabondance de lumière qui l'aveugla. Ce n'était qu'une étape inéluctable de son évolution intellectuelle. Le poète venait d'entrevoir la signification de l'existence tout entière ; dans cette vision, toutes les choses, quelques petites qu'elles fussent, cessaient d'être banales, devenaient partie d'un tout qui seul importait. Nous trouvons donc dans le *Prabhât-sangit* une tentative admirable pour reconnaître l'un dans le multiple, le tout dans les parties, l'universel dans le particulier. C'est de là que devait sortir une nouvelle forme d'humanisme, l'expression de l'infini dans le fini, l'interprétation transcendante de toute l'existence par rapport aux expériences humaines, ou, comme dit Tagore, la pénétration de la foule des mondes dans le cœur humain qui ouvre ses portes.

(1) *Ibid.*, p. 21.

(2) *Prabhât-Sangit Visvabhârâtî*, Publishing House, 1926, p. 21.

(3) *Souvenirs*, pp. 184-187.

Tel est, en effet, selon lui, le seul sujet qu'il a développé dans tous ses écrits : « La joie d'atteindre l'infini au sein du fini (1). »

Bien entendu, à l'époque dont nous parlons ici, cet humanisme n'était pas encore pleinement développé, ni même nettement déterminé. Le subjectivisme du *Sandhyâ-sangit* et l'objectivisme du *Prabhât-sangit* n'en étaient que les pierres de fondation. La vie ultérieure du poète a été consacrée à recueillir les matériaux nécessaires à l'édifice pour les transformer merveilleusement par la poésie et la musique qui ont toujours transporté le fini au delà de ses limites et lui ont fait sentir le contact de l'infini. Ce sentiment intense du tout dans la partie, de l'infini dans le fini, exprimé pour la première fois dans le *Prabhât-sangit*, eut pu conduire le poète au transcendantalisme mystique ; mais la vision qui le fit naître d'abord ne fut que de courte durée. C'est ce qui l'obligea de reconstruire sa philosophie peu à peu à travers les diverses expériences de sa vie. Concentrée autour de l'être individuel, la pensée de Tagore repose donc entièrement sur l'expérience humaine toujours dépassée par la poésie et par la musique ; et c'est cela que nous entendons par l'humanisme transcendantal.

Revenons pour le moment à l'objectivisme du *Prabhât-sangit* dans la joie duquel le poète désirait se confondre. Toute chose est fugitive dans le monde, rien ne dure et cependant, la vie est éternelle ; vu d'une perspective juste, rien ne meurt dans le monde, mais toutes les choses prennent, sans cesse, de nouvelles formes pour contribuer à la création éternelle ; dans le ciel et dans la profondeur de la mer se crée à l'insu du monde le royaume de la mélodie ; dans le monde se crée à chaque instant le royaume de l'amour ; chaque état de conscience qui semble fuir, se mêle en réalité à l'esprit dont il crée la vie, telles sont des idées exprimées dans un poème du *Prabhât-sangit*, intitulé *La vie éternelle*. Dans un autre poème, *La mort éternelle*, le poète considère la mort comme complétant la vie dans la danse rythmique de la création. La vie n'est pas limitée à l'époque

(1) *Ibid.*, p. 201.

actuelle qui n'est qu'un éclair. Le lourd passé s'attache sans cesse au présent qui ronge l'avenir ; tous les moments contribuent ainsi à l'éternité de la vie. A chaque instant que nous vivons, nous mourons aussi ; la vie et la mort perpétuelles créent l'existence sans fin et ne font qu'un de toutes choses. Tout cela revient à ce que nous dit Bergson : la seule réalité, c'est la durée éternelle. Peut-être, Bergson rêvait-il déjà la même chose à la même époque (1).

Comme nous l'avons déjà dit, l'état d'illumination qui a inspiré le *Prabhât-sangit* ne fut pas de longue durée ; il n'y a que treize poèmes du genre que nous venons de décrire. L'exaltation du début disparut pendant que le poète voyageait à Danjeeling dans l'espoir d'avoir plus de lumière, en quoi il fut désappointé. C'est là, cependant, qu'il écrivit, vers la fin de cette période d'inspiration, un poème adressé à *L'Echo* qu'il nous faut noter ici parce que, dans ses *Souvenirs*, Tagore l'a honoré d'une mention spéciale comme l'indice d'une nouvelle intuition qui devait déterminer le caractère de tous ses écrits ultérieurs. La création est une musique éternelle qui, cherchant à s'exprimer, éclate au cœur de l'infini et, au fur et à mesure de son expression, revêt les aspects de plus en plus déterminés de la Vérité et de la Bonté. « Son écho qui retourne à l'infini, c'est la Beauté, la Joie, toutes deux intangibles et insaisissables et qui nous transportent hors de nous-même (2). » Si nous pouvons nous laisser submerger par les vagues que toute la création renvoie ainsi vers l'infini, nous pouvons apercevoir « de façon inexprimable » ce vers quoi toutes choses se dirigent. C'est ce désir ardent d'apercevoir l'infini qui inspire les lignes suivantes adressées à *L'Echo* :

« A jamais, à jamais, à jamais veux-tu donc rester au loin,
O poète éternel, et chanter des mélodies vagues ?

.....
Chants de la forêt, de la montagne, de la mer,
Musique grondante de l'orage,

(1) Bergson est né deux ans avant Tagore.

(2) *Souvenirs*, p. 190.

Chansons du jour, du crépuscule, de la nuit,
Murmures du réveil et du sommeil,
Mélodies du printemps, de la pluie, de l'automne,
Cantiques de la vie et de la mort,
Averse silencieuse de la lumière
Sur les ombres profondes étendues sur l'univers,
Chœur de la terre, de la lune, du soleil et des étoiles,
Tout cela se rencontre, je ne sais en quel endroit, chez
Toi (1). »

Un passage d'une lettre de Tagore, cité par M. Chakravarti, pourra nous donner une idée plus claire de cette intuition :

« Il existe éternellement une grande tristesse de la séparation au sein de l'infini, qui s'exprime à peine dans la pâleur du crépuscule ; partout dans le ciel, sur la terre, dans les eaux, le silence solennel semble surchargé de paroles. En les regardant avec concentration, on sent que si ce silence répandu partout ne peut plus durer, si son langage éclate soudain dans une expression, alors on entendra vibrer partout, de la terre aux étoiles, une musique sublime et douce, significative et touchante. Il en est ainsi, en effet, car la vibration de l'univers qui frappe l'oreille, c'est le son. Si nous essayons de l'entendre avec tranquillité et concentration, nous pourrions dans notre cœur traduire la grande harmonie des couleurs et des lumières du monde en une musique grandiose et émouvante (2). »

Il est très difficile de préciser par des paroles ce qui se passe dans l'esprit ému à ce point par la musique ; rien d'étonnant, par conséquent, que certains critiques de Tagore se soient plaints de bonne heure du vague de ses écrits. Quand il s'agit de l'émotion profonde et intense de l'âme, c'est vraiment l'inexprimable qu'on essaie d'exprimer ; il faut donc recourir à la suggestion des rimes et des mélodies, car le sens défini des mots ne suffit jamais. C'est précisément à cause de cela que nous

(1) *Prabhat-Sangit*, p. 47.

(2) *Rabindranath*, pp. 23-24.

avons besoin de la musique. Plus tard, Tagore saura donner une meilleure expression à ses émotions. Qu'il n'ait pas réussi, dès le début, à leur donner plus de clarté, cela n'est point pour nous surprendre, puisque la tentative elle-même n'était pas assez claire (1).

Cependant à cette époque déjà, Tagore s'efforce de préciser ses idées et de s'expliquer aussi clairement que possible. Pendant qu'il compose les poèmes du *Sandhyâ-sangit* et du *Prabhât-sangit*, il écrit aussi une grande quantité de courts essais en prose sur des sujets variés. Ces essais furent ensuite publiés en deux volumes intitulés *Vividhaprasanga* (*Essais divers*) et *Alocanâ* (*Discussions*). Là encore, on peut voir le subjectivisme faire place à l'objectivisme. Un poème dramatique, *La Revanche de la nature*, composé à la même époque, présente, sous une autre forme, le même thème de la séparation d'avec la nature, puis de la réunion avec elle grâce à la constatation qu'on ne peut atteindre à l'infini qu'au moyen du fini. Le héros de ce drame est un ermite « qui s'était proposé de vaincre la nature en s'affranchissant de tout désir et de toute affection, afin de parvenir à une connaissance vraie et profonde de lui-même. Une petite fille le détourne de ce dessein et le fait revenir au monde et aux affections humaines. Le *Sanyasi* réalise alors que le très grand peut être trouvé dans le très petit, l'infini dans les limites de la forme, et la liberté éternelle de l'âme dans l'amour » (2). C'est l'idée même que le poète expose dans certains essais de l'*Alocanâ* et qui a inspiré les poèmes du *Prabhât-sangit*. Quelle que soit la valeur de ces essais ou de ces poèmes en eux-mêmes, il est clair aujourd'hui, — Tagore lui-même l'a constaté, — que c'est la seule idée qui a influencé à son insu tous ses écrits (3).

Cette précieuse constatation termine une période qu'on peut considérer comme le prélude à la carrière littéraire de Tagore. Ce fut une période de formation où s'est précisée définitivement son attitude envers la vie, déterminée par le contact intime avec

(1) *Souvenirs*, p. 190.

(2) *Souvenirs*, p. 200.

(3) Voir *Jivansmriti*, p. 188. Cette partie est omise dans la traduction.

la nature et dominée par la musique. Cette formation comporte trois phases bien distinctes : dans la première, le poète éprouvait une joie mystérieuse au sein de la nature ; dans la seconde, cette joie s'est perdue dans les ténèbres du subjectivisme ; dans la troisième, elle est retrouvée, si intense que le mystère de la première phase se réduit à une grande musique dans le langage de laquelle il cherchera désormais à traduire toutes ses expériences. Désormais, nous dit-il, son cœur devra « prendre connaissance de ce monde, petit à petit, partie après partie, sous ses aspects multiples et dans ses diversités d'humeur (1). »

Cette connaissance du monde, telle qu'il la décrit alors, à l'âge de vingt-deux ans, implique naturellement le déploiement magnifique de son imagination de poète. Ce sont mille tableaux de la vie quotidienne des gens rustiques qu'il aimait observer, assis à la fenêtre de sa demeure de la rue circulaire. Les poèmes inspirés par ces tableaux furent publiés sous le titre de *Chhabi O-Gân (Peintures et chants)*. Du point de vue de ce que nous entendons ordinairement par réalisme, ces poèmes manquent de valeur à cause de leur orientation vers le rêve ; cependant, les images y sont bien définies et nettement dessinées. Ils ne représentent qu'une manière particulière d'interpréter la beauté et d'en jouir. Les multiples aspects de la nature et de l'âme humaine, — que ce soit celle d'un sage ou d'une petite fille, — impressionnent le cœur du poète jusqu'à le transporter dans un monde enchanté. « Le trait caractéristique de ces poèmes, écrit Tagore, était l'attention soutenue consacrée à des choses de peu d'importance. Tout ce qui frappait mes yeux évoquait une réponse en moi (2). »

Ce fut une période où le poète s'abandonna entièrement aux impressions qu'il recevait du dehors sans qu'aucune considération étrangère en modifiât la couleur. A la veille de sa maturité, le royaume immense de l'humanité lui semblait lancer un appel, de même que le monde extérieur l'avait fait pendant son enfance.

(1) *Souvenirs*, p. 191.

(2) *Souvenirs*, p. 204.

Les poèmes des *Peintures et chants* et plus particulièrement ceux du *Kadi-o-Komal* (*Dièse et Bémol*) qui parut deux ans plus tard, représentent sa réponse à cet appel. *Kadi-o-Komal*, selon son auteur, est « une sérénade chantée dans la rue devant les maisons des hommes pour implorer l'accès à leurs demeures ». Durant son enfance, nous dit-il encore, la nature l'avait enveloppé en le captivant par ses multiples manifestations ; dans cette deuxième période de sa vie, ses regards sont surtout attirés par la vie multiple des hommes. La joie et la douleur humaines parlent à son cœur plus haut que les jeux des nuages et des lumières ; c'est le regard humain qui donne son expression pensive à l'azur du ciel. C'est la nostalgie des hommes qui passe dans le souffle des brises (1).

Les poèmes de cette période figurent dans la deuxième édition des œuvres poétiques de Tagore (publiées par Mohit Sen en 1903) sous le titre : *Rêves de jeunesse*. Ces rêves couvrent le firmament de l'univers entier, nous dit le poète dans un poème (2). Ils donnent une expression passionnée à toutes sortes d'émotions qui surgissent dans le cœur, depuis la fascination exercée par la beauté physique des femmes, jusqu'au sentiment sublime excité par des réflexions sur la vérité et l'éternité. L'esprit de jouissance se donne libre cours ; au point d'attirer sur la tête du poète les anathèmes des critiques ; et cependant, ce n'était point la jouissance, mais l'expression de la beauté sous ses multiples aspects qui était la note dominante de ces poèmes. Un génie aussi poétique que celui de Tagore ne pouvait manquer de donner à ses sentiments une expression vive et touchante, et de ce point de vue, ces poèmes, quels que soient leurs sujets, sont exquis. D'autre part, le poète constate que ce qui a de la valeur dans la beauté, ce n'est point la jouissance qui s'épuise toujours dans la satiété, mais quelque chose d'ineffable qui cherche à se révéler dans de belles formes. Cette constatation précieuse, il faut bien le noter, repose entièrement sur l'expérience humaine, car Tagore

(1) *Ibid.*, p. 221.

(2) *Kadi-o-Komal Visvabhārati*, Publishing House, 1928, p. 104.

y est arrivé non par quelque faculté transcendante, susceptible de démentir les témoignages des sens en éclairant mystérieusement notre conscience, mais par les facultés ordinaires de la connaissance, c'est-à-dire par les sens qui reçoivent les impressions et par l'esprit qui les interprète. Ainsi la jouissance même que donne la beauté amène le poète à conclure que le lien entre la beauté et la jouissance n'est que momentané, qu'il faut dépasser ce stage pour connaître la beauté sous sa forme éternelle et en éprouver la joie. S'il y a dans les poèmes du *Kadi-o-Komal* une expression passionnée de la jouissance, on y trouve aussi une protestation vibrante contre la tendance à enfermer l'âme dans cette passion, un appel pour en sortir, pour dépasser tout ce qui est petit et momentané afin d'atteindre à ce qui est grand et éternel.

Le *Kadi-o-Komal* clôt une nouvelle période de la carrière littéraire de Tagore, période comparable à l'automne indien qui lui apporta, nous dit-il, « les jeux de lumière et d'ombre, mais aussi des promesses de moisson ». A mesure qu'il entrait en rapport avec le monde des réalités, le style et le mètre de ses vers prenaient de la consistance et s'essayaient à plus de variétés de formes. C'est à ce moment de sa vie que le poète prend congé des lecteurs de ses *Souvenirs*. Il ne lui sera plus possible, dit-il, de décrire l'art suprême avec lequel son souverain guide (*Jivandevatâ*) conduit joyeusement sa vie à travers tous les obstacles de l'existence pour l'amener un jour « à en connaître, dans sa plénitude, l'intime signification » (1).

Les œuvres qui suivent sont dominées, en effet, par cette idée de la *Jivandevatâ* évoluant au cours de la vie. La première œuvre de cette période de maturité est la *Mânashî*, série de poèmes pour la plupart consacrés à l'amour dont les phases diverses, l'ardeur, la passion, le bonheur et la douleur amènent le poète à la conception la plus haute de ce sentiment, qui consiste dans l'union avec le tout, dans l'absorption de l'univers par le moi intérieur. L'amour qui nous enferme dans l'étroitesse

(1) *Souvenirs*, p. 225.

du désir et de la jouissance ne fait que nous blesser ; il empoisonne notre vie et l'oriente vers un dénouement tragique. La plus haute fonction de l'amour est d'élargir notre vie, de nous en faire rechercher la joie dans la bonté agissante, jamais dans le plaisir des sens. Tel est le sujet du drame *Râja-o-Râni* (*Le Roi et la Reine*), composé à cette époque.

Cette nouvelle leçon, le poète l'a également puisée dans son expérience personnelle. Il s'était retiré à Gazipore afin de s'y créer un refuge paisible où il pût se livrer, sans encombres, à ses joies poétiques. C'est là qu'il écrivit la plupart des poèmes de la *Mânashî* ; mais il se lassa bientôt de cette vie dissociée du monde, sans autre but que son plaisir esthétique. Les œuvres de cette époque nous montrent bien l'attitude du poète tourmenté par l'angoisse d'un amour qui ne songe qu'à se satisfaire ; l'idée qu'il faut dépasser la passion pour trouver dans ce sentiment une joie plus profonde et plus vraie, revient, comme un leitmotiv, dans presque tous ces poèmes. Citons au hasard :

« Vains sont ces pleurs, vain ce désir violent plein de feu...

Ah ! l'espoir insensé, ce mystère, cette joie ne sont pas pour toi !

Contente-toi de ce que tu as, un faible sourire, quelques mots, un regard,

Il ne faut pas soupirer après l'être entier...

Sens son odeur exquise, vois la splendeur de sa beauté,

Mais ne soupire pas après Elle.

L'âme humaine n'est pas un objet de désir.

Le crépuscule est calme et le monde silencieux ;

Eteins le feu du désir dans les larmes (1). »

Et plus loin :

« Que je puisse lui dire :

L'averse crépite sans cesse,

Les nuages mugissent au sein de l'ombre profonde,

(1) *Mânashî*, Indian Publishing House, 2nd edition, 1921, pp. 18-21.

Personne que toi n'écoute mes paroles
Tout est désolé et solitaire.
Nous nous sommes assis face à face
Profondément frappés de douleur,
L'eau ruisselle du ciel, inlassable,
Il n'y a personne dans le monde.
Rien n'est réel, ni le monde,
Ni la société, ni le bruit de la vie,
Il importe seulement de boire
La sève des yeux par les yeux,
De sentir le cœur par le cœur :
Tout le reste se fond dans les ténèbres. » (1).

C'est à travers ces expériences profondes et intimes de l'amour que la *Jivandevalâ* se révèle et commence à prendre des formes définitives :

« Chaque jour, je me souviens de vous,
En remplissant mon cœur de votre image.
Je vous accueille dans la solitude, loin du monde,
C'est vous qui embrassez tout mon être
Me dérobant la vie et la mort.
Je ne puis rien comprendre de vous ;
Il n'y a rien qui ressemble à l'amour en moi...
C'est comme si vous étiez le ciel qui, là haut, s'étend lumineux,

Et moi, l'atmosphère infinie ici-bas,
Et l'espace entre nous, enchanté par la lune d'allégresse.

Vous êtes calme, nuit et jour,
Moi, je suis inquiet, sans repos,
Mais aussi loin qu'atteint mon regard
Jusqu'au plus lointain horizon,
Vous et moi ne faisons qu'un (2). »

(1) *Mânashî*, pp. 175-176.

(2) *Mânashî*, p. 179.

Dans les œuvres qui suivent, c'est-à-dire, dans *Sonâr Tari*, *Chitra* et *Chaitali*, la *Jivandevatâ* joue un rôle de plus en plus déterminant et amène le poète au plus haut point de sa carrière. Ce fut, pour le poète, une époque de travail intense qui aboutit aux plus glorieux résultats. Il était rentré de Gazipore. Son père avait vu avec la sagacité d'un prophète qu'il fallait que Rabin-dranath mêlât sa vie avec celle du monde ; il l'envoya à cet effet diriger ses affaires à Shelida où le poète vécut sur un bateau sur le fleuve Padma, entouré de paysans avec lesquels il lui fallait entretenir des rapports continuels. Il se chargea à la même époque de diriger une revue mensuelle, la *Sâdhanâ*, où il publia non seulement des poèmes et des contes que lui inspirait son contact direct avec la vie quotidienne, mais aussi des études pénétrantes sur les sujets les plus variés : littéraires, philosophiques, religieux, sociaux, politiques, etc. Comme nous l'avons déjà vu, il avait l'habitude d'écrire à la fois en prose et en vers. Outre les deux recueils d'essais que nous avons déjà mentionnés, il en avait publié un troisième, intitulé *Samâlocanâ* (*Critiques*), qui traitait de sujets littéraires. Deux romans, *Bauthâkuranâr Hât* (*La foire de la belle-sœur*), et *Râjarshi* (*Le Roi sage*) avaient paru dans des journaux. Mais tout cela n'était que le produit d'une période d'apprentissage alors que son détachement de la vie réelle rétrécissait nécessairement sa vision du monde et des choses. En vain avait-il cherché pendant sa retraite à Gazipore à sortir de cet état d'« impatience furieuse » qui, nous dit-il (1), le rendait « intolérablement mécontent » de lui-même et de tout ce qui l'entourait. Son séjour à Shelida marque, à cet égard, un affranchissement définitif de son esprit et de son génie de poète. L'ambiance où il vécut alors, — la verte campagne s'étendant à perte de vue et semée de petits villages, — formait un cadre admirable pour sa vie de poète ; et tout ce qu'il écrivit durant cette période, poèmes, contes, lettres, nous montre bien à quel point il en profita. Son talent s'emparait des moindres détails de l'humble vie quotidienne pour en faire ressortir l'aspect uni-

(1) *Souvenirs*, p. 224.

versel, le seul qui compte. Dans une lettre datée de Shelida, 8 août 1894, il nous décrit ainsi les jours passés sur son bateau : « Avec la nature, je suis en rapport spirituel quotidien. La partie la plus profonde de la vie, qui se tait et se cache d'habitude, semble sortir ici par les midis épanouis et les crépuscules sans voile pour se promener silencieusement et sans crainte. Mes jours semblent porter les marques de ses pas (1). » Dans une autre lettre, il raconte comment la vue d'un oiseau mort flottant au fil de l'eau lui a fait ressentir le lien profond qui unit l'homme avec l'univers ; ainsi le contact physique et intime de la nature nous rappelle toujours l'immense joie de la vie qui anime jusqu'au cœur vibrant d'un petit oiseau (2).

C'est ainsi qu'il apprit à dépasser la banalité et l'instabilité de toutes choses, de toutes expériences humaines, pour s'initier à la vie éternelle de l'univers, pour saisir l'éternité dans chaque moment fugitif. Tout s'évanouit, rien ne dure ; c'est là précisément que réside la valeur de chaque chose si petite soit-elle. « Rare est la terre la plus petite de ce monde ; rare même est la vie qui ne connaît aucun succès », dit-il dans un poème (3). « Je t'aime d'autant plus que tu es pauvre, ô terre ! » s'écrie-t-il dans un autre (4). L'imperfection, la faiblesse, la douleur, la diversité sont inhérentes à toutes nos pertes comme à tous nos gains, mais ce sont elles qui rendent notre terre si aimable ; c'est de là que notre amour tire mystérieusement tout son charme, car cet amour n'est que l'adoration du mystère éternel de l'univers.

Telles sont les idées exprimées dans nombre de poèmes du *Sonâr Tarî* et de la *Chitrâ* dont la tendance dominante est la glorification de toute chose en fonction de l'universel. Cet élargissement de la perspective est dû à la prépondérance croissante de la *Jîvandevatâ* qui révèle de plus en plus le grand dans le

(1) *Chhinna-patra* (*Fragments de lettres*), Visvabhârati Publishing House, 1928, p. 276 ; cette lettre ne se trouve pas dans la traduction anglaise.

(2) *Ibid.*, pp. 277-78.

(3) *Chaitâli*, Visvabhârati Publishing House, 1928, p. 16.

(4) *Sonâr Tarî*, Indian Press Allahabad, 1917, p. 206.

petit, le tout dans la partie, l'universel dans le particulier, l'éternel dans le momentané. A mesure que la *Jivandevatâ* se dévoile dans la vie de l'individu, le monde intérieur de l'esprit s'harmonise avec le monde extérieur des choses, et c'est ce que nous montrent d'une manière fascinante les poèmes exquis du *Sonâr Tarî*. Les émotions humaines doivent s'accorder à la vie éternelle qui vibre au cœur de l'univers ; la joie de vivre doit nous transporter hors de nous-mêmes vers ce qui nous est à la fois inconnaissable et familier ; pour comprendre la vérité, l'âme doit s'initier à l'univers au lieu de s'en détacher en se confinant dans l'imagination. Comprendre la vérité, c'est se pénétrer de la beauté intime de toutes choses et en percevoir l'harmonie ; c'est réaliser l'accord parfait de l'âme avec le monde, et tout cela procède de l'amour dont *Jivandevatâ* garde le secret. Dans un poème adressé à notre mère, — la Terre, — le poète dit :

« O mère d'argile ! puissé-je m'étendre sur la terre et me répandre en tous sens comme la joie du printemps ! Puissé-je briser cette cage de ma poitrine, démolir la barrière de pierre, mur étanche, morne et sombre, prison du moi, et me laisser porter d'un bout à l'autre par le flot de l'univers, dansant, comme les vagues, murmurant, frémissant, trébuchant, tressaillant, me retrouvant soudain avec extase dans la lumière (1). »

Peut-être nos lecteurs nous demanderont-ils encore : Mais qu'est-ce donc que la *Jivandevatâ* ? Nous ne pouvons, nous l'avons dit, en donner une définition explicite comme nous ne pouvons non plus définir ce qu'est l'âme humaine. Notre âme est pour nous à la fois un mystère impénétrable et une chose intimement connue. Nous pouvons en dire autant de la *Jivandevatâ* qui est à la source de toute création. Faut-il l'identifier avec Dieu ? M. Mohit Sen, dans sa préface à la seconde édition des œuvres poétiques de Tagore, n'est pas de cet avis. Nous croyons aussi, pour notre part, que la *Jivandevatâ* représente plutôt, comme le dit M. Davé, le « double » de notre moi. Voici

(1) *Sonâr Tarî*, p. 186.

ce que Tagore note dans une de ses lettres : « Je sens clairement que notre vie momentanée n'est pas identique à notre vie éternelle ; elle ne fait que s'y attacher. C'est la vie momentanée qui est sensible au bonheur et à la douleur ; la vie éternelle ne les partage pas, mais en tire sa force (1). » Et dans une autre lettre : « Qu'est-ce qui nous pousse à faire de grands sacrifices ? C'est la force d'une émotion intense qui nous détache de notre vie momentanée de sorte que son bonheur et sa douleur ne peuvent plus nous atteindre. Nous nous apercevons tout à coup que nous pouvons dépasser le bonheur et la douleur, que nous sommes totalement libérés des petites obligations quotidiennes. Poursuivre le plaisir et éviter la peine, telle est la loi principale de notre vie momentanée, mais il nous arrive parfois de rencontrer une exception, lorsque nous nous félicitons d'avoir triomphé de cette vie momentanée et d'avoir accepté la douleur comme un collier. » « Le tumulte du monde, continue Tagore dans la même lettre, la faim et la soif de tous les jours nous éloignent du champ intérieur de la liberté, et alors le sacrifice nous redevient difficile (2). »

En effet, ce dualisme du momentané et de l'éternel, du fini et de l'infini, est un élément très important de la création. Bien qu'il en soit la condition indispensable, il n'est pourtant pas absolu, car ses deux contre-parties sont en relation si intime qu'au fond elles se fondent en une unité plus profonde. Ne constatons-nous pas, en réalité, que dans notre vie quotidienne, au milieu de mille choses banales qui se déroulent devant nous, au milieu du changement incessant de nos états de conscience, nous nous trouvons parfois en présence de ce qui est éternel, de ce qui surgit et s'exprime dans toutes les choses fugitives et en constitue la valeur, de ce qui absorbe dans son infinitude, dans le serein équilibre de l'union éternelle, tout changement, tout mouvement, toute évanescence ? Or, c'est l'amour qui nous attire à la fois aux deux pôles de ce dualisme, — au petit, au

(1) *Chinna-Patra*, p. 299.

(2) *Ibid.*, p. 301.

momentané, au fini d'une part, — au grand, à l'éternel, à l'infini d'autre part, — celui-là étant notre offrande à celui-ci. D'un côté, nous nous laissons aller au courant ininterrompu de la vie ; de l'autre, nous nous reposons sur la synthèse de toutes choses, dans laquelle tout mouvement s'arrête. Tel est le rythme de la vie, la musique de la création dont la *Jivandevatâ* nous rend conscients. De même que dans la musique nous avons un sentiment profond de l'unité de la mélodie à travers chaque note qui disparaît aussitôt qu'elle surgit ; de même, nous sentons profondément la majesté de l'existence entière à travers chaque moment qui, en s'enfuyant, contribue à bâtir l'éternel et en tire ainsi sa gloire. Ainsi s'unissent dans ce rythme du mouvement et du repos ce qu'on appelle en termes de philosophie « le monde sensible » et « le monde intelligible ». Le lien entre ces deux mondes, que les philosophes ont tant cherché, n'est autre que le sentiment de l'infini toujours présent dans le fini, et c'est le sentiment qui domine toute la pensée de Tagore. Il lui a été inspiré par la *Jivandevatâ* que sa conscience a reconnue sous tous les aspects de la vie ; aussi les relations entre le poète et sa *Jivandevatâ* sont-elles aussi nombreuses que variées. *Jivandevatâ* est tantôt masculin, tantôt féminin, tantôt son guide, tantôt sa bien-aimée. Ces multiples manifestations n'ont rien de choquant : il ne pourrait en être autrement, car la vie est complexe ; elle suit des voies innombrables et la *Jivandevatâ* n'est autre que notre véritable moi. Elle est l'aspect universel et objectif de chaque être qui, en tant qu'individu, a aussi un aspect subjectif et particulier. Certes, cette distinction entre les deux aspects de l'existence semble bien compliquée ; pour éviter toute confusion, nous essayerons donc de la préciser aussi nettement que possible. Si paradoxal que cela paraisse, cette distinction est à la fois imaginaire et réelle. D'une part, elle n'existe que dans la pensée, dans l'imagination, puisque, malgré elle, nous ne perdons jamais le sentiment de l'unité et de la continuité de notre existence toute entière. D'autre part, elle est réelle, puisque tout le monde la sent comme donnant naissance à son individualité particulière. C'est à elle que tient la pluralité des

êtres individuels. Pour que ce paradoxe devienne intelligible, il faut admettre qu'il existe un point où se rencontrent et se fondent l'un dans l'autre, les deux aspects, subjectif et objectif, de l'existence, — point de création qui contrôle, façonne et détermine tel ou tel caractère de l'être dont il inaugure la carrière. Il est le point de départ et le point d'arrivée de toute existence qui n'est ainsi qu'un mouvement rythmique d'aller et de retour de l'universel au particulier, de l'unité à la variété, du sujet à l'objet.

Tagore nous fait sentir ce rythme de l'existence, la *Jivandevatâ* présidant à toutes les étapes de sa vie et de sa carrière poétique. A l'époque du *Sonâr Tarî* et de la *Chitrâ*, la *Jivandevatâ* oriente sa vie spirituelle surtout sous ses aspects intellectuel et esthétique ; l'aspect religieux n'est pas encore assez développé, bien qu'il se mêle étroitement à l'ensemble de sa vie. C'est ainsi que dans un poème du *Sonâr Tarî*, la *Jivandevatâ* paraît sous son aspect intellectuel :

« Au milieu du champ de mon cœur veille toujours,
Tel un roc blanc, immobile, un Etre éternel fait de souvenirs.
De jour en jour autour de ce roc froid et silencieux
Mes matinées et mes soirées vont et viennent tour à tour.
Au plus profond de mon cœur, il a posé ses pieds,
Au plus haut point il tient sa tête dressée ;
Par centaines, mes images — nuages colorés,
Rient, pleurent et défont d'amour autour de lui.
Autour de lui, c'est un va-et-vient innombrable
De multiples chants, de multiples paroles ;
Mais au centre règne un silence solennel, tel de la contemplation.

Pourtant au loin, ce roc trahit sa présence, car il laisse, dans le firmament du cœur, un brouillard aérien (1). »

Dans un autre poème, le poète interpelle sa *Jivandevatâ* sur l'énigme de l'univers :

(1) *Sonâr Tarî*, pp. 208-9.

« Les eaux du doute s'étendent partout, profondément bleues,
La terre, on ne la voit nulle part, comme si les larmes sans
fin avaient inondé le monde.

Sur elle flotte le bateau d'or,

Se répandent les derniers feux crépusculaires,

Là, assise seule, pourquoi ris-tu silencieusement ? » (1).

Souvent, la *Jivandevatâ* paraît sous forme de bien-aimée :

« Rien à faire aujourd'hui ! Laissant tout, viens, ma bien-aimée, ma belle muse, je t'ai tant désirée toute ma vie » (2).

Le poète la reconnaît comme son amie d'enfance devenue désormais la reine de sa vie. Il lui demande :

« A quel endroit de l'univers se trouve ton pays natal ? Où vont, où m'entraînent tes mélodies, dans quelle région du rêve vont-elles m'enfermer, comme un cerf charmé par la musique ? Ah ! cette tristesse, peut-elle s'exprimer ? » (3).

Et plus loin :

« Oubliant la parole, je veux vibrer en musique ; frémissant, je veux briller comme une étoile scintillante ; comme des vagues, je veux déferler dans tes flots et y vivre et y mourir, sans faire rien d'autre. Donne-moi donc ce prodigieux courant, afin qu'en un instant, je puisse remplir ma vie et m'en aller sans paroles, sans hésitations, sans réserve » (4).

Et plus loin encore :

« Dans l'union, tu étais limitée d'un côté ; dans la séparation, tu t'es affranchie de l'obstacle et tu t'es répandue sur l'univers, ma bien-aimée. Je te vois partout. » (5).

(1) *Ibid.*, p. 216.

(2) *Ibid.*, p. 93.

(3) *Ibid.*, p. 100.

(4) *Ibid.*, p. 101.

(5) *Ibid.*, p. 107.

Dans un long poème de *Chitrâ* intitulé *Antaryâmi* (*Celui qui contrôle les émotions du cœur*), le poète explique clairement ses relations avec la *Jîvandevatâ* qui développe et fait épanouir sa vie à son insu et le conduit vers un but inconnu :

« Quelle est encore cette nouvelle plaisanterie, ô mon espiègle amie ?

Pourquoi ne me laisses-tu jamais dire ce que je voudrais ?

Installée dans mon cœur en tous temps

Tu saisis la parole qui sort de ma bouche ;

C'est toi qui prends mes paroles

Et y ajoutes ta mélodie !

J'oublie ce que je veux dire,

Pour dire ce que tu veux.

Flottant au loin, au gré des mélodies, je me perds...

Je prononce des paroles sans y avoir jamais pensé,

Je sens la douleur sans en avoir rien compris,

Ah ! je ne sais que dire, ni à qui parler...

Un matin, je sortis dans la rue nonchalamment,

Je pensais passer la journée à travailler et à jouer

Et revenir chez moi dans la soirée ;

Mais à chaque pas tu me fis tromper de chemin ;

Je ne sais plus où je dois aller,

Je suis un voyageur en pays étranger, égaré, fatigué » (1).

Dans le premier poème de *Chitrâ*, le poète caractérise ainsi la *Jîvandevatâ* :

« Dans le monde extérieur, tu es infiniment diverse. »

« Dans le monde intérieur, tu es unique, solitaire, t'étendant sur tout le domaine du cœur. »

Voici donc la nouvelle forme d'humanisme, nettement posée.

L'époque de la *Sâdhanâ* fut peut-être la plus productive de toute la carrière littéraire de Tagore. Pendant de longs mois il

(1) *Chitrâ*, pp. 33-35.

accomplit cette œuvre merveilleuse : rédiger tout seul une revue en la remplissant, de sa plume, d'innombrables études de genres les plus variés. Mais, comme c'est toujours le cas avec Tagore, il se lassa de cette vie de simple écrivain qui lui semblait imparfaite ; une activité plus haute l'attirait impérieusement. Son impulsion intérieure le poussa encore à chercher de nouvelles expériences pour la réalisation plus parfaite de soi-même. Nous le voyons donc se plonger dans une vie d'activité ardente pour parvenir enfin à l'expérience religieuse dans laquelle s'harmoniseront tous les conflits de la vie.

CHAPITRE IV

ÉVOLUTION DE LA PENSÉE DE TAGORE (Maturité)

Tagore naquit, nous l'avons vu, à une époque où le contact violent de deux cultures — européenne et hindoue — déclenchait dans son pays de puissants mouvements d'idées dont nous avons retracé les grandes lignes dans notre premier chapitre. La culture de l'Inde se trouvait alors dépouillée de toute sa gloire passée, — c'est à peine si l'on en percevait encore quelques faibles rayons. Réveillée par le choc, éblouie par l'éclat de la culture occidentale, l'Inde d'avant-garde commença, comme il arrive souvent, par manifester du mépris pour tout ce qui était tradition hindoue. Mais l'âme de sa vieille civilisation n'était pas morte ; elle allait réagir victorieusement contre cette tendance à renier son propre passé. Pendant les années où Tagore était occupé à développer sa philosophie et à préciser son attitude envers la vie, la réaction contre la culture occidentale allait pousser la pendule dans la direction opposée. Nous vivons encore dans cette période de réaction ; une lutte acharnée entre les deux cultures se manifeste partout, — dans la littérature, dans l'art et tout particulièrement dans la vie politique de l'Inde. Pendant la période qui suivit celle de la *Sâdhanâ*, nous verrons la pensée du poète se développer à travers ce conflit et annoncer à son tour une nouvelle ère de synthèse des deux civilisations.

Tout en s'intéressant, ainsi qu'en témoignent maintes études publiées dans la *Sâdhanâ*, aux mouvements d'idées qui agitaient ses contemporains, Tagore s'est longtemps abstenu de s'y mêler de près. Un de ses drames, *Visarjan (Sacrifice)*, écrit à cette époque, fait entrevoir comment le conflit intérieur, provoqué chez les Hindous par la nouvelle renaissance, contribua, au fond, à façonner la pensée du poète. Le sujet de ce drame est une lutte implacable entre la coutume cruelle de tuer des animaux à l'autel de la déesse et les considérations d'humanité qui interdisent cette pratique. Le dénouement entraîne la mort tragique et pathétique d'un des personnages principaux, qui, d'une part, est aveuglé par la superstition, — il croit que la cessation de cette pratique traditionnelle, si cruelle soit-elle, serait funeste à tout le pays — et, d'autre part, tourmenté par le sentiment contraire, venu de son moi intérieur. De tels conflits ne se bornaient pas à la vie religieuse ; ils se manifestaient dans toutes les sphères de la vie entre la réalité présente et l'idéal et, surtout, entre l'idéal occidental et l'idéal oriental.

Cette atmosphère de lutte est, certes, très propice au développement de l'humanisme. C'est, en effet, dans des circonstances non moins agitées, pendant la guerre du Péloponnèse, que l'humanisme, en tant que doctrine philosophique, parut pour la première fois chez les Grecs.

Dans l'Inde, les conditions politiques où s'est produite la nouvelle renaissance, ont déterminé des conflits particulièrement poignants ; une autre circonstance vint leur conférer un caractère que nous oserons qualifier de tragique, — et c'est ce qui empêcha Tagore de s'y mêler de près, malgré la souffrance intense qu'il en ressentait. C'est qu'il s'agissait, nous l'avons dit, d'un conflit entre l'idéal et la réalité, et l'un était aussi grand que l'autre mesquine.

C'est ce qui obligea longtemps le poète de se tenir à l'écart et de préconiser, peut-être prématurément, une nouvelle ère de synthèse.

Les réflexions qu'il fit en rédigeant ses articles pour la *Sâdhanâ* ont pu l'amener à se plonger dans l'action ; du moins,

elles ont dû élargir son esprit au point qu'il ne pouvait plus se contenter de la vie d'un simple poète, toujours préoccupé de ses propres émotions. L'initiation à la vérité suprême, l'harmonie entre le monde intérieur et le monde extérieur, l'expression si musicale et si touchante qui caractérise ses œuvres poétiques de cette période, ne le satisfaisaient plus. Il s'y mêla bientôt un sentiment de douleur, d'inquiétude ; un appel jaillit de temps en temps ; le poète jette parfois un regard attristé sur son passé pourtant plein d'heureux souvenirs :

« Bien que les ombres se répandent peu à peu,
Faisant taire toute musique ;
Bien que je sois solitaire sous le ciel infini ;
Qu'une lassitude de plus en plus forte s'empare de mon corps ;
Bien qu'une immense angoisse naisse au fond de mon cœur
silencieux ;

Et que de tous les côtés, par delà l'horizon, le ciel se voile, —
Cependant, oiseau — ô mon oiseau, —
Ne replie pas encore tes ailes...

« Là-haut, dans le ciel, les étoiles te regardent, leurs doigts
te font signe ;

Ici-bas, dans la profondeur, la mort inquiète se dresse
Et cherche à t'atteindre par des centaines d'ondes ;
Mais au loin, sur la terre, on t'appelle, les mains jointes en
de tendres suppliques ;
Ah, oiseau, ô mon oiseau,
Ne replie pas encore tes ailes » (1).

Dans un autre poème de la *Kalpanâ* (*Imagination*), le poète imagine que sa *Jîvandevatâ* apparaît comme un jeune voyageur pour lui lancer un appel, alors qu'il s'abandonne à la langueur dans un milieu tout poétique :

(1) *Kalpanâ*, Visvabhârati Publishing House, 1927, pp. 1-2.

« Où est-elle, où est-elle, demande-t-il, ardent, en frappant à ma porte...

Hélas ! mourant de honte je n'ai pu lui dire —

O jeune voyageur, me voici, me voici ! » (1).

Et plus loin :

« Je fixe mon regard sur les sentiers solitaires,

Assise dans la poussière, sous ma fenêtre,

Toute la nuit, seule, je chante :

Ah ! voyageur désolé, me voici, me voici ! » (2).

Dans un autre poème, le poète gémit :

« Je portais à mon cou

Une guirlande de fleurs épineuses, —

Don de mes chansons ; et la plaie

Qu'elle a faite, a brûlé mon cœur » (3).

Parfois le poète contemple la mère-patrie dans la splendeur de sa beauté automnale :

« Que tu parais jolie par cette matinée d'automne, ô mère !

Ton corps vert resplendit dans sa beauté immaculée » (4).

Parfois, il entend son appel :

« A haute voix, appelle-nous une fois

Du seuil de ta porte, ô mère !

Le crépuscule descend sur ta prairie

L'ombre couvre la terre...

(1) *Ibid.*, p. 26. Tagore conçoit souvent l'âme humaine comme une entité féminine par rapport à *Jivandevatâ*.

(2) *Ibid.*, p. 27.

(3) *Ibid.*, p. 30.

(4) *Ibid.*, p. 33.

Dis : « Venez tous, venez à moi, » en paroles touchantes
Qui inspirent et animent le cœur, — afin que le monde se
reconnaisse soudain. »

Finie la vie qu'il a menée jusque-là ! « Il est temps de s'affranchir de tout lien » (1). « J'ouvre mes portes, que les pluies et les orages se déversent du ciel dans mon cœur, comme lorsque l'on fait retentir la conque » (2).

Ainsi chante le poète. Ce motif se développe dans les œuvres suivantes. En effet, dans les quatre œuvres, *Kalpanâ*, *Kathâ* (*Ballades*), *Kaninî* (*Récits*) et *Kshanikâ* (*Le momentané*) qui suivent la période de la *Sâdhanâ*, l'attitude du poète reste à peu près la même : une inquiétude, une agitation, dans lesquelles il entend un appel qui l'incite à changer son genre de vie. Mais pourquoi ? Au sein de la nature, occupé de ses biens terrestres, il avait atteint un point très haut de sa carrière poétique. Il était entré en relations les plus intimes avec tout ce qui l'entourait : son esprit irradié par la lumière de la beauté et de la vérité, avait pénétré au cœur de la réalité et avait rencontré sa *Jîvandeatâ*. Il avait senti l'infini et l'éternel dans tout ce qui est petit et momentané ; par la musique, il avait dépassé la banalité de toutes choses et saisi le sens de la création ; et à tout cela il avait donné l'expression la plus parfaite quant à la forme, la plus émouvante quant à la matière. Que désirer de plus ?

Mais tout cela n'est qu'un aspect de la vie, l'aspect de jouissance. Il y en a un autre — l'aspect du renoncement. Tagore avait encore à trouver cette vérité ; c'est par le rythme de la jouissance et du renoncement que la vie se crée éternellement et marche sans cesse vers la plénitude. C'est pourquoi, si attrayante que soit sa vie, une nécessité intérieure commence de l'agiter. Il ne comprend pas encore assez clairement ce qui le tourmente ; après avoir tant souffert dans son adolescence, il attendait la paix, mais il n'était pas destiné à la trouver. Il s'adresse, donc, à sa *Jîvandeatâ* :

(1) *Ibid.*, p. 53.

(2) *Ibid.*, p. 89.

« Ah, enchanteresse cruelle, maîtresse impitoyable ! Tu as soif de sang !

Je t'ai donné mes jours, — et maintenant tu veux me voler mes nuits » (1).

Il chercha alors une sphère d'action tout en songeant avec regret à la vie à laquelle il allait renoncer :

« Je laisse donc tout ce qui m'était cher,
Ma solitude, la douce lumière de mes soirs,
Les yeux que j'attendais avec ardeur, —
La guirlande que je tressais avec soin » (2).

Mais déjà le souffle ardent de la vie qui s'agite autour de lui vient se mêler aux souvenirs des paisibles joies de la création et lui fait entrevoir la vie sous son autre aspect, celui du renoncement.

« La honte de gaspiller mon temps, de vivre pour rien,
La tache de fumée que fait la petite flamme dans une chambre toujours fermée, —

Je ne puis plus les tolérer !...

Laissez-moi au bord du sentier par où l'humanité passe sans cesse en un silence solennel,

Afin que je puisse envisager l'éternité sous sa forme immense » (3).

Ainsi dans le conflit entre l'idéal et le réel qu'il voit autour de lui, son esprit entend comme un appel de l'éternité. Il n'en ressent que plus vivement la beauté du passé :

« Prends la parole,
O Passé silencieux qui te caches toujours, —
Tu n'es pas insensible !

(1) *Kalpanâ*, p. 81.

(2) *Kalpanâ*, p. 82.

(3) *Kalpanâ*, p. 93.

J'ai entendu ton murmure
Au plus profond de mon cœur ;
Tu m'as légué des richesses
Accumulées pendant maintes journées.
Partout dans les mondes, ô Passé,
Tu travailles, invisible,
Mais quand le présent se répand en paroles,
Tu te tais ! » (1).

Kathâ est une série de ballades consacrées à l'héroïsme de l'Inde ancienne et médiévale, qui ne recula devant aucun sacrifice matériel pour une cause plus élevée. Ces ballades sont tirées, pour la plupart, des sources auxquelles les historiens politiques de l'Inde n'ont malheureusement pas accordé la place qu'elles méritent. Elles étaient oubliées ; Tagore les rajeunit et y puisa une nouvelle et puissante inspiration pour les luttes de l'époque moderne.

Il a trouvé des accents passionnés pour exprimer la force morale qui avait poussé une femme à se défaire, au nom d'un idéal, du seul vêtement qu'elle portait, le roi à se séparer de son royaume et à accepter une vie de mendiant, la prêtresse à se précipiter dans la mort pour que son devoir fût accompli.

De tels récits de sacrifice et d'abnégation incitèrent le poète à se dévouer à la cause de l'humanité, à chercher la réalisation plus parfaite de soi-même dans une grande bonté agissante. Mais avant de se plonger dans cette activité, il nous peindra encore, dans les poèmes exquis de la *Kshanikâ* la multiple beauté des choses si humbles et passagères qu'elles soient :

« Avec une extase sans raison,
Enfuis-toi, étincelant
Comme des rayons sur le fleuve !
Poursuis ta vie scintillante, à peine attachée à la terre,
Comme la rosée qui s'attache aux pétales des fleurs » (2).

(1) *Kathâ*, Introduction.

(2) *Kshanikâ*, Visvabhārati Publishing House, 1927, p. 3.

Le poète traverse ici un monde de sensations, petites et cependant intenses, pleines de délices puisées dans les nombreux aspects fugitifs de l'existence :

« Je n'ose te dire des paroles caressantes, —
De crainte que tu ne me rendes les caresses ;
Alors je te dis des paroles dures » (1).

Et encore :

« Dans l'enclos de mon jardin, aujourd'hui,
Le vent me rappelle le désir de mon cœur » (2).

Plus loin :

« Mon cœur se pavane aujourd'hui, — se pavane comme un paon, —

Déployant des sentiments de maintes couleurs, comme les plumes magnifiques de sa queue ; —

Plein de ravissement, il aspire à quelque chose ;

Il se pavane, il se pavane aujourd'hui, comme un paon » (3).

Dans un autre poème, une jeune fille bronzée qui, par un jour orageux, sort de sa chaumière pour surveiller ses vaches, inspire au poète un tableau charmant.

Ainsi, malgré son nouvel idéal de renoncement, ce cœur d'artiste reste profondément sensible à la beauté des choses. Il lui faut cependant, réconcilier les deux aspects de la vie. Mais cette réconciliation est-elle possible sans que le poète ait fait l'expérience de tous les deux ?

Il avait cueilli à pleines mains les multiples joies éparses dans l'univers ; il lui faudra désormais apprendre à connaître et à aimer l'aspect douloureux et austère de l'existence. Voyez la tristesse qui se dégage des lignes suivantes :

(1) *Ibid.*, p. 43.

(2) *Ibid.*, p. 107.

(3) *Ibid.*, p. 121.

« Au soleil couchant, mon vieux bateau atterrit auprès d'un village ;

Le vent crépusculaire du printemps qui s'en va soupire sur les champs sans moisson...

Arrête-toi donc, mon bateau fatigué, — cesse de voyager, —

Entends là-bas la flûte moduler dans le ciel plein d'ombre annonçant la fin de l'année » (1).

Il chante ainsi, mais n'oublie jamais sa *Jivandevatâ* qui domine toujours toute sa vie spirituelle :

« Ta paix attire le voyageur vers sa maison,

Ton amour unit la vie dont il relie les fragments !

Dans le bocage de ma muse le vent agite et fait tomber de nombreuses fleurs et de nombreux bourgeons ; —

Mais ma dernière et meilleure chanson est consacrée à toi » (2).

A travers une multitude d'impressions fugitives, il arrive enfin à l'unité profonde où il se trouve tout seul face à face avec sa *Jivandevatâ* :

« Lorsque j'ai erré dans la rue, j'ai rencontré beaucoup de monde, —

Mais là, où la rue finit, toi et moi, nous sommes seuls » (3).

Sa vie d'action commence alors. Il fonde, en 1901, à Santiniketan, une école qui s'est développée depuis en une université internationale connue dans le monde entier sous le nom de *Visvabharatî*. Il s'initie à la même époque à l'activité politique ; mais celle-ci ne sera pour lui que de très courte durée. C'est que sa haute pensée philosophique, mûrie à travers ses expériences intimes au contact de la nature, se trouvera bientôt en désaccord avec les tendances contemporaines, subordonnées, surtout dans le domaine politique, au conflit, acharné jusqu'à

(1) *Kshanikâ*, pp. 45-46.

(2) *Ibid.*, p. 175.

(3) *Ibid.*, p. 179.

la haine, entre l'Orient et l'Occident. C'était la conséquence inévitable de la rencontre des deux cultures aussi foncièrement différentes ; mais le génie de Tagore ne pouvait tarder à voir ce qu'il y avait de vrai dans chacune, et aspirait naturellement à en tirer la formule d'un nouvel idéal plus élevé. C'est ce qu'il fit ; et c'est ce qui fit naître en lui le besoin intérieur de se créer une sphère d'action plus vaste que celle que la politique contemporaine pouvait lui offrir.

Néanmoins, comme nous l'avons déjà dit, sa philosophie repose toujours sur l'expérience ; il lui fallait, donc, traverser le monde des conflits politiques pour parvenir à son idéal humanitaire. Et comme c'est toujours le cas avec lui, tout ce qu'il éprouve, il l'éprouve intensément ; aussi sa brève carrière politique eut-elle un retentissement considérable. Ses chansons nationales, ses discours, sa promptitude à se vouer à toute œuvre constructive, en faisaient un animateur et un inspirateur incomparable ; c'est lorsqu'il eut atteint l'apogée de sa carrière politique qu'il se retira subitement. Agit Chakravarti nous dit avec raison que Tagore n'a jamais su s'enfermer dans un sentiment exclusif, que ce fût celui de la beauté extérieure, ou l'amour de l'humanité, ou le patriotisme ; dès qu'il en avait éprouvé l'intensité, il s'en affranchissait pour se replonger dans sa conscience de l'univers (1). C'est là qu'il devait trouver, pour l'annoncer au monde, la synthèse de l'idéal oriental et de l'idéal occidental.

Cet affranchissement continu implique, au point de vue de la nouvelle forme d'humanisme, — ou plutôt de l'humanisme en général, — une évolution de la vérité, au cours de laquelle les idées et les choses vont et viennent prenant chacune sa part à ce processus. Celles qui sont vraies durent, parce qu'elles participent à l'éternel, et celles qui sont fausses disparaissent.

Il faut donc chercher la vérité à travers toutes les choses qui se déroulent, quand même certaines d'entre elles devraient être reconnues fausses. Il s'ensuit, comme le dit l'humanisme occidental de l'école de Schiller, que la vérité d'une chose consiste

(1) *Rabindranath*, p. 77.

à être confirmée par ses propres conséquences et par son harmonie avec le système dans lequel elle se trouve. Au cours de l'évolution ininterrompue de la réalité, la vérité change et se développe. Par conséquent, la vérité absolue et immuable n'existe pas.

La nouvelle forme d'humanisme que Tagore développe dans sa vie et dans ses œuvres, reconnaît, cependant, l'aspect éternel et immuable de la vérité dans la totalité des changements qui constituent l'évolution de la réalité. La vérité a ces deux aspects, l'éternel et le changeant ; et tous les deux sont accessibles à notre expérience. Si incompatibles qu'ils paraissent quand on les considère superficiellement, il existe, en réalité, entre eux une profonde harmonie que nous sentons de temps en temps et qui correspond au rythme de la création, au dualisme qu'elle implique. C'est, croyons-nous, cette attitude intime à l'égard de la réalité qui nous permet de percevoir l'infini dans le fini ; c'est elle encore qui pousse Tagore, comme M. Chakravarti l'a observé, à abandonner bien des fois les diverses expériences intimes de sa vie littéraire et de sa vie politique, dès qu'elles deviennent assez intenses pour le posséder tout entier.

Un roman de Tagore, *Gora*, nous montre comment son attitude à l'égard des conflits de la vie contemporaine l'a aidé à s'élever à l'idéal humanitaire. Dans ce roman, Tagore nous retrace en traits vigoureux la lutte acharnée entre les réformateurs et les orthodoxes. Pour protéger la société contre l'attaque des réformateurs séduits par la culture occidentale, les orthodoxes voudraient rigoureusement observer toutes les coutumes héréditaires, respecter toutes les interdictions que leur impose une lourde tradition morte. Cette tradition, au cours des siècles ténébreux, leur a fait oublier l'idéal propre à l'Inde, qui est un idéal de synthèse, non celui de désunion. Bien que Tagore n'ait jamais sérieusement partagé la manière de voir des orthodoxes, il présente cependant leur cause avec une force qui ne saurait procéder que de la conviction du cœur, extrêmement caractéristique chez lui pour ce qu'on appelle la formation de la vérité (*truth in making*).

La lutte sociale et religieuse décrite dans *Gora* avait, certes, une orientation politique, le contact de l'Orient et de l'Occident qui l'avait déterminée s'étant produit, en premier lieu, sur un terrain politique. L'esprit oriental essaya d'abord de se défendre en s'attachant aux traditions de l'orthodoxie sans tenir compte de leur valeur. Au moment où Tagore quitta son « splendide isolement » de poète pour prêter l'oreille à l'appel de la mère-patrie, il fut frappé, comme tant d'autres, par le contraste entre les civilisations occidentale et orientale. Celle-ci, croyait-il, s'inspirait d'un idéal religieux et social et reposait dans son ensemble, malgré les changements incessants de la constitution politique, sur la solidarité de la société, tandis que la civilisation occidentale, pénétrée d'un idéal politique et national, reposait, malgré la variété de ses manifestations, sur la solidarité de l'Etat. « La base de notre civilisation hindoue, dit-il dans une étude sur les civilisations orientale et occidentale, est la société. celle de la civilisation européenne est la politique. L'homme peut atteindre à la gloire dans la grandeur sociale ainsi que dans la grandeur politique. C'est donc une erreur de penser que la civilisation ne peut se manifester que dans la « nation » bâtie sur le modèle européen, et que c'est là le seul but de l'humanité » (1).

Cette pensée l'amena logiquement à cette conclusion : quelle que soit, au point de vue moral ou utilitaire, la valeur des diverses coutumes et pratiques de notre société actuelle, il nous faut, d'abord, la protéger en tant que fondement de notre civilisation, contre les attaques de la civilisation occidentale. Il nous faut donc la consolider en unissant nos efforts dans la vie courante et en remettant à l'avenir le soin d'en juger le mérite. Tant que le poète était resté en dehors de la vie réelle, il l'envisagea dans son ensemble et la colora de l'idéal d'éternité qui animait son esprit. Mais aussitôt qu'il fut jeté dans la mêlée, son idéal se trouva douloureusement atteint par mille détails de la vie quotidienne. Il ne tarda pas à être déçu et se retira de la lutte pour

(1) *Swadesh (Mère-Patrie)*, Indian Publishing House, 2^e édition, 1921, p. 80.

se consacrer à l'école qu'il avait fondée, et tâcher d'y réaliser son idéal dont la vérité lui apparaissait plus lumineuse que jamais depuis qu'il l'avait senti bafoué par la vie quotidienne.

Cette déception a trouvé une expression éloquente dans le roman que nous venons de citer tout à l'heure. Gora, le héros de ce récit, est né d'une Irlandaise qui vient se réfugier dans une famille hindoue et y meurt aussitôt après avoir donné le jour à son fils. Elevé par un père adoptif hindou, ignorant sa vraie origine, Gora épouse ardemment la cause de l'orthodoxie ; doué d'une intelligence remarquable et d'une force morale irrésistible, il s'attache à une vision idéale de la patrie indienne qu'il veut défendre à tout prix contre les atteintes de la civilisation occidentale, et se montre sur ce point d'une intransigeance farouche, au point de se séparer de tous ceux qui osent frayer avec des non Hindous. Son père adoptif se voit enfin obligé de lui révéler le secret de sa naissance et l'amène ainsi à constater qu'après avoir tant lutté pour la cause de la société hindoue, il ne pourra y réclamer aucune place. Et c'est ainsi qu'il vient à reconnaître la tragique vanité de tous ses efforts antérieurs.

Quelle leçon peut-on tirer de ces déceptions ? Il ne suffit pas d'affirmer que la société hindoue s'exposerait au danger de se détruire au contact de la civilisation occidentale du seul fait qu'elle s'enfermerait dans l'étroitesse de ses formes extérieures, — elle ne se sauverait pas non plus en les abandonnant. Non, le mal est plus grave : elle risque de perdre sa vitalité en faisant une place de plus en plus grande à l'état créé par les nouvelles circonstances politiques. La société ne saurait se défendre ni en s'attachant aveuglément aux coutumes établies au cours des siècles et devenues inutiles de nos jours, ni en s'en affranchissant brusquement ; il lui faut, pour ne pas périr, développer constamment sa force intérieure ; entretenir toujours libre, par toutes sortes d'activités, le courant de ses énergies. C'est par ce moyen qu'elle peut espérer se protéger contre l'emprise de la civilisation occidentale. C'est ainsi qu'il en fut toujours dans l'Inde. Ce fut toujours la société même qui organisa tous les moyens pour répondre aux besoins de la vie courante ; on n'a rien demandé

au roi ni à l'Etat en tant qu'institution politique. Certains princes ont contribué de temps en temps à cette œuvre d'organisation, mais c'est toujours l'homme qui a réglé sa vie lui-même suivant ses propres conceptions. C'est lui encore qui a réglé toutes les affaires de manière à servir ses propres intérêts, ainsi que les intérêts communs de la collectivité. L'homme a toujours été une fin en lui-même, jamais un moyen en vue d'un but abstrait et extérieur. L'individu n'a jamais été subordonné à l'Etat ; ce problème ne s'est jamais posé chez nous ; car nous n'avons jamais connu ce qu'est la nation qui n'est pour nous qu'une entité abstraite, un fantôme terrible. Le mot même n'existe pas dans notre langue. Ce que nous connaissons, c'est l'homme, l'être concret, l'être réel, le centre de tout l'univers.

Ainsi se développe, à travers les conflits de son temps, l'humanisme de Tagore. Ses essais nous donnent un exposé brillant de ces idées, tout particulièrement, celui sur *La Société indigène* (*Swadeshi Samaj*) qu'il écrivit pour protester contre la tendance à demander toutes choses au gouvernement au lieu de compter sur soi-même. Il s'alarme de cette tendance qu'il considère comme une mentalité de mendiants ; il ridiculise « la tête courbée sous le fardeau des sollicitations et des supplications » ; il souffre intensément de ce que le haut idéal de l'Inde se perde ainsi dans les événements actuels qui n'aboutissent qu'à renier le principe même de liberté individuelle au nom duquel on avait voulu rompre la tradition séculaire. Alors que les orthodoxes veulent s'attacher aux coutumes sans y réfléchir, bien qu'elles soient comme des feuilles mortes tout à fait inutiles et ne répondent plus à la vie intérieure de la société, — les réformateurs, dans un esprit d'imitation aveugle de l'Occident, oublient trop souvent que sans une discipline sociale on ne peut atteindre à la vraie liberté. Les uns et les autres recourent aux « sollicitations et supplications », oubliant qu'elles ne nous apporteraient pas la liberté, même si l'on souscrivait à nos demandes ; car la liberté réside dans l'esprit intérieur, jamais dans les choses extérieures dont nous pouvons avoir besoin. Il faut donc ranimer cet esprit en y rallumant l'idéal propre à l'Inde. Cet idéal a tou-

jours visé à développer l'être humain et à le conduire à sa libération tout en respectant les liens sociaux. Il n'est pas possible, en effet, de s'affranchir du jour au lendemain des obligations sociales ; il faut s'en acquitter. La liberté individuelle n'est guère facile à acquérir. L'Europe qui, de nos jours, en est le champion, n'a pas encore réussi dans sa grande mission.

Dans ses études, Tagore explique très précisément ce qu'est cet idéal ; il le compare à celui de l'Europe et met en lumière la différence entre les conceptions de la liberté qui prévalent sur les deux continents. La liberté, telle que l'Europe la conçoit, est la liberté de travailler, d'acquérir et de jouir de ce qu'on acquiert. Ce n'est pas peu de chose. Mais est-ce là tout ce que l'âme humaine peut désirer ? De cette liberté, l'Inde n'a pas pu se contenter. Désire-t-on de l'argent ? On ne saurait jamais en acquérir assez. Aspire-t-on à la connaissance ? On ne saurait jamais l'avoir complète. L'idéal de l'Europe peut donc être déterminé par le mot « progrès », il oblige l'individu à marcher sans cesse, sans repos, sans pitié, jusqu'à ce que la mort, cet aboutissement le plus certain de tous nos efforts, le surprenne et l'oblige à s'arrêter. Il y a sans doute une certaine beauté dans cet idéal. De jour en jour, il fait avancer le monde. Mais pour l'Inde, le progrès n'est pas le dernier but de l'existence. C'est l'homme lui-même qui est son propre but. Il faut donc que l'homme s'élève au-dessus de la mort, en organisant sa vie de manière à ne rien perdre lorsqu'il faudra la quitter. Il nous est impossible d'imaginer que la vie soit un mirage de désirs continuels dont on ne trouve jamais la satisfaction. Il est vrai que le monde extérieur ne connaît pas de fin et se déroule sans cesse. Nous y sommes nés, en tant qu'hommes, et devons par conséquent faire de notre mieux pour aider à ce déroulement en y contribuant par notre sagesse et en en accélérant la force par notre travail. Il est vrai aussi que ce déroulement continuera après notre disparition. Mais c'est pourquoi, précisément, il ne faut pas nous perdre dans la mort. En dehors de nous, il n'y a pas de repos, mais en dedans, il y a l'apaisement ; il faut donc jouer notre rôle tant que nous vivons, mais nous préparer en

même temps à accepter la mort d'un cœur tranquille lorsque notre heure aura sonné. Acquérir d'un côté et renoncer de l'autre, telle est la sagesse suprême, la perfection de l'existence humaine. L'Inde a pourvu à ce que la vie humaine atteignît à cette perfection aussi naturellement que possible ; elle a donc divisé l'existence en quatre stades qui correspondent au développement physique de l'être humain : l'éducation, le travail, le détachement graduel et l'initiation à la mort. « Mourir sous le harnais », l'Inde n'y a jamais consenti (1).

Telles sont les idées qui ont nécessairement déterminé l'attitude humaniste de Tagore lorsqu'il en vint à méditer sur le conflit des deux civilisations. « On nous fait admettre, dit-il, et même proclamer à haute voix l'efficacité de la politique, de la sociologie et de l'industrialisme des Anglais, mais cela n'attire point tout notre cœur. Notre âme n'y croit pas tout à fait, et de son propre point de vue, veut toujours le nier » (2). Il mérite d'être noté, à ce propos, que Tagore, à cette époque, n'avait pas encore dépassé l'étape de réaction contre l'Occident. Il était encore en plein tourbillon dans lequel, nous l'avons déjà vu, l'avait fait plonger le besoin intérieur de réconcilier les deux aspects de la vie, — la jouissance et le renoncement. Il a cru avoir trouvé cette réconciliation dans le vieil idéal hindou auquel, désormais, il consacrerait impitoyablement sa vie. « Il faut renoncer, dit-il, car c'est par là seulement qu'on peut acquérir. Voici la vérité la plus profonde en ce qui concerne l'existence » (2). Il travaille ardemment. Sa muse se répand en mélodies austères glorifiant les actions les plus nobles, les plus héroïques, destinées à combattre les maux qu'ont engendrés l'égoïsme, l'avidité et l'orgueil des hommes, hymnes au sentiment le plus généreux de vérité, de bonté, de justice :

(1) Voir l'étude : *Tatah kim ? (Et après ?)* dans le volume intitulé *Dharma*, Indian Publishing House, 2^e édition, 1918.

(2) *Ibid.*, p. 150.

(3) *Dharma*, p. 141.

« Puissé-je être cruel quand tu l'ordonnes, ô Terrible, là où la pitié n'est que faiblesse ;

Puisse la vérité, à ton signe, scintiller sur ma langue, comme une épée tranchante...

Puisse ton mépris brûler à la fois,

Celui qui fait le mal et celui qui le tolère » (1).

A travers ces travaux ardu, qui confèrent à sa pensée une élévation morale, l'aspect religieux de sa vie spirituelle apparaît en pleine lumière. Il est maintenant libéré de la tristesse qu'il avait éprouvée à l'appel de sa mère-patrie lui ordonnant d'abandonner sa vie de jouissance sereine :

« Je n'ai pas à me plaindre de ne plus subir cette fascination, cette passion, ce charme de la nature. Maintenant que tu m'as transporté de la campagne à la ville, donne-moi la puissance d'esprit, — fais-moi voir la vérité sous sa forme stable et pure » (2).

Jivandevatâ paraît alors sous la forme de Dieu, le créateur de l'Univers, le Maître de sa vie :

« Jour après jour, ô Maître de ma vie, me tiendrai-je devant toi face à face ? Les mains jointes, ô Maître des mondes, me tiendrai-je devant toi face à face ?

Sous ton grand ciel, en silence et en solitude, avec un humble cœur, me tiendrai-je devant toi face à face ?

Dans ce laborieux monde tien, tumultueux de labeurs et de luttes, parmi l'agitation des foules, me tiendrai-je devant toi face à face !

Et quand j'aurai fini mon travail dans ce monde, ô roi des rois, seul et muet, me tiendrai-je devant toi face à face » (3).

(1) *Naivedya*, Indian Publishing House, 5^e édition; 1921, n^o 70, p. 79.

(2) *Ibid.*, n^o 46, p. 55.

(3) *Ibid.*, n^o 1. *L'Offrande lyrique* (Paris, 29^e édition, trad. par André Gide), n^o 76.

Cependant que la lutte politique devenait de plus en plus acharnée, donnant naissance à une haine réciproque de plus en plus vive entre les Anglais et les Hindous, Tagore, au contraire, sentait grandir en lui, sous l'influence de l'esprit religieux, le sentiment opposé d'amour pour l'humanité. A mesure que les passions s'envenimaient de part et d'autre, il se trouvait de plus en plus en désaccord avec son entourage. Dans son roman *La Maison et le Monde*, il décrit très vivement cette situation déplorable qui diminuait son enthousiasme politique.

Il rêvait une sphère d'activité plus vaste que celle de la politique, plus conforme aussi à ses besoins spirituels et à l'antique idéal de l'Inde qu'il venait de retrouver. Ce n'était point, il faut bien le noter, un idéal d'ascétisme, mais un idéal qui réconciliait la joie de l'existence avec celle du renoncement. Dans un poème du *Naivedya*, le poète le définit en termes suivants :

« La Délivrance n'est pas pour moi dans le renoncement. Je sens l'étreinte de la liberté dans un million de liens de délices.

Je ne vous fermerai jamais, portes de mes sens. Les délices du voir, de l'ouïr et du toucher comporteront ton délice.

Oui, mes illusions brûleront toutes en une illumination de joie et mes désirs mûriront tous en fruits d'amour » (1).

Dans un autre poème, il entend la voix de son créateur lui murmurer : « Tu avais laissé ouvertes toutes les portes de ton cœur, par où pénétra chez toi l'univers avec toutes ses ombres, sa lumière, ses erreurs, ses poussières, ses bonheurs et ses douleurs, ses biens, ses mélodies et son parfum. Et avec tout cela, moi, j'y suis entré aussi de nombreuses fois sans que tu le saches. Mais si, fermant tes portes, tu t'étais occupé à te rappeler mon nom, par où aurais-je pu entrer dans ton cœur ? » (2). Voici le motif humaniste nettement exprimé. Il revient dans beaucoup de poèmes. C'est ainsi qu'on lit dans un autre poème religieux du *Naivedya* :

(1) *Naivedya*, n° 30, p. 37, et *l'Offrande lyrique*, n° 73, pp. 98-99.

(2) *Naivedya*, n° 32, p. 41.

« Le même fleuve de vie qui court à travers mes veines nuit et jour, court à travers le monde et danse en pulsations rythmées.

C'est cette même vie qui pousse à travers la poudre de la terre sa joie en innombrables brins d'herbe et éclate en fougueuses vagues de feuilles et de fleurs.

C'est cette même vie que balancent flux et reflux dans l'océan — berceau de la naissance et de la mort.

Je sens mes membres glorifiés au toucher de cette vie universelle et je m'enorgueillis car le grand battement de la vie des âges, c'est dans mon sang qu'il danse en ce moment » (1).

C'est alors que l'esprit religieux entre en jeu pour accomplir la synthèse que Tagore commence déjà à pressentir. L'Occident a allumé sa lampe de connaissance, dit-il, il nous faut allumer la nôtre à la sienne et éclairer le terrain que nos ancêtres nous ont légué. Il est insensé de croire que nos ancêtres ont tout accompli et ne nous ont rien laissé à faire ; l'univers n'est pas si petit et nous ne sommes pas si malheureux. Il nous reste encore à diriger notre civilisation vers son épanouissement en absorbant la culture du monde qui va s'élargir au cours des temps. C'est pour atteindre à ce grand but que Tagore abandonna la vie politique, sans attendre le résultat des œuvres qu'il avait entreprises. Il craignait que l'excitation de cette vie ne l'enfermât dans quelque expérience exclusive sans rapport avec l'universel. Il préféra donc, guidé par ses principes, l'obscurité de son école de Santiniketan à l'éclat de la carrière politique, se souciant peu des anathèmes que cette « désertion » devait attirer sur sa tête :

« Adieu, mes camarades, pardonnez-moi de m'arrêter à mi-chemin de l'œuvre...

Ce que vous poursuivez à présent est devenu vain pour moi. »

Le poète chez lui l'emporte de nouveau sur l'homme d'action. Il continue dans le même poème :

(1) *Naivedya*, n° 26, et *l'Offrande lyrique*, n° 69.

« Le sourire charmant qui anime le ciel entier fait vibrer une lyre dans mon cœur.

Une lenteur s'empare de mon esprit en marche et met obstacle à toute action, laissant une seule parole résonner dans le cœur : « J'aime, ah ! j'aime ! » (1).

Peut-être ne comprend-il pas encore assez clairement le caractère réel de cet amour. C'est l'amour de l'humanité qui, sous l'influence du sentiment religieux, a commencé à son insu à élargir sa conscience, déjà universelle au point de vue métaphysique, c'est-à-dire toujours pénétrée du sentiment de l'infini dans le fini, pour la conduire du domaine de la spéculation à celui de la morale. C'est l'amour universel qui a commencé à accroître l'étendue de ses intérêts, à élargir son horizon, à étendre sa conception de la patrie au delà des bornes géographiques pour embrasser le monde entier. C'est sous l'action de ce sentiment de croissance intérieure que les douloureuses déceptions que lui avait apportées sa brève carrière politique, sont adoucies dans les poèmes de la *Kheyâ* (*Traversée*), par une joie dont la nature lui reste encore inconnue :

« Mes camarades se rient de moi et passent, tête haute, sans regarder en arrière, ils disparaissent dans l'ombre lointaine derrière les arbres de la rue !...

Gloire à vous qui avancez à travers la souffrance, vous êtes courageux !

Honteux, je veux alors me dresser, mais hélas, je manque d'inspiration ;

Je me perds dans l'infâmie insondable, au milieu des joyeux chants d'oiseaux, des mélodies de flûte et du frémissement des feuilles...

Lorsque, après un profond sommeil, j'ouvre mes yeux, —

Je te vois debout à mon chevet enveloppant mon inconscience de ton sourire » (2).

(1) *Kheyâ*, Indian Publishing House, 3^e édition, 1921, pp. 101-103.

(2) *Kheyâ*, pp. 58-60.

Et encore :

« Ah ! le sommeil profond m'est préférable, s'Il me touche lui-même pour m'éveiller !...

Quelle joie de Le voir lui-même avant toute lumière.

Quelle joie que ce soit Lui qui donne à ma matinée sa première forme !

Quelle joie que je me reconnaisse, pour la première fois, en regardant Son visage et que mon cœur s'émeuve, conscient de Lui ! » (1).

Sous l'influence de cet amour universel, le poète a le sentiment d'avoir obtenu quelque chose, il ne sait quoi :

« J'ai rencontré quelqu'un, je le sens, mais je ne sais qui, —

Je ne sais ce qui a rempli le vide du ciel et le fait frémir » (2).

Il tâche d'accorder sa lyre pour une nouvelle mélodie qui ne s'harmonise pas avec ce qui l'entoure (3). Il cesse d'attendre l'imprévu et entrevoit au loin ce qu'il désire :

« Je suis las des nombreuses expériences qui me font abandonner tout espoir d'imprévu ; je ne cherche plus qu'une seule chose.

C'est pourquoi je me rapproche du bord pour laisser flotter mon bateau.

Ah ! je désire ardemment parvenir auprès de Toi.

Je sais où je marche, j'abandonne tout espoir d'imprévu » (4).

Il sent passer sur lui un grand souffle d'inspiration :

« Laisse le bateau flotter au gré des vagues,

Réveille-toi, ma vie, dans l'ombre de ce minuit,

Et chante tes joyeuses chansons de voyage vers l'Inconnu ! » (5).

(1) *Ibid.*, pp. 70-71.

(2) *Ibid.*, p. 84.

(3) *Ibid.*, p. 87.

(4) *Kheyâ*, p. 106.

(5) *Ibid.*, p. 111.

Et voici que son inquiétude entre dans une nouvelle phase :

« Ah ! vers quel endroit lointain, vers quelle région de l'éternité, ma douleur veut-elle me conduire en me brisant la poitrine ? » (1).

Et encore :

« As-tu reçu, ce soir, des nouvelles de quelqu'un, qui, célées dans ton cœur, te rendent inquiet faisant bouillonner ton sang et retentissant en toi ?

La lueur blafarde de la lune trouble ma vie agitée et me pousse à chercher ce qu'elle cache, ce qui me touche de temps en temps ! » (2).

Ces poèmes justifient leur titre de *Traversée*. Ils marquent, en vérité, pour le poète, l'entrée dans un monde nouveau, plus vaste. Ce fut alors qu'une série d'événements tragiques bouleversa sa vie et le fit renaître dans un monde essentiellement spirituel, d'où devaient surgir les hymnes de la *Gîtânjali* (*L'Offrande lyrique*) qui ont immortalisé son nom. Ce fut la mort, à de courts intervalles, de sa femme, d'une de ses filles et d'un de ses fils. La douleur profonde qu'il en éprouva le mit face à face avec son Créateur et lui révéla ainsi un nouveau sentiment de la plénitude et de la beauté mystique de la vie. La sérénité avec laquelle il se résigna à son malheur l'amena à se pénétrer de cette vérité spirituelle que la mort n'est pas un mal, mais uné messagère de l'infini. Il nous faut donc lui offrir tout ce qui nous arrive dans la vie, les gains et les pertes, le bonheur et la douleur, l'amour et les espoirs. Ce n'est que lorsque nous la regardons du point de vue étroit de notre vie physique, remplie de choses auxquelles, malgré leur caractère fugitif, nous voulons nous attacher aveuglément, que la mort nous semble s'op-

(1) *Ibid.*, p. 129.

(2) *Ibid.*, p. 140.

poser à la vie. En réalité, elle ne contredit point la vie ; au contraire, elle joue son rôle dans l'immense processus de la création. Certes, elle semble produire un vide énorme dans notre vie quotidienne, mais c'est parce notre vision est limitée à notre entourage immédiat. Si nous l'élargissons jusqu'à comprendre l'univers entier, nous constatons que celui-ci n'a rien perdu du fait de la mort, ses couleurs n'ont point pâli, sa musique ne s'est pas tue. C'est comme la pause du vers ; elle n'exprime rien en elle-même, elle n'est qu'un temps d'arrêt, mais dans l'ensemble, elle donne au vers sa puissance d'expression. De même, la mort ne met pas fin à la vie, mais sert à la cadence de sa musique éternelle. Dans une des élégies les plus touchantes consacrées à la mémoire de sa femme, Tagore dit :

« Tu as mélangé à ma vie la douceur de la mort,

Ton adieu pour l'éternité a enluminé mon cœur, en y mettant la splendeur de toutes les couleurs du soleil couchant.

Lavé de larmes, l'horizon de ma vie resplendit et fait voir au loin la voûte céleste...

Tu as lié ma vie et ma mort » (1).

Entre la vie et la mort, Tagore voit ainsi un lien indissoluble ; il le retrace d'une manière émouvante dans la petite pièce : *La lettre du Roi*, où il représente la mort d'un petit garçon aimé de tout le monde. Mais sa mort n'est qu'une réponse à l'appel du Roi qui lui envoie son messenger. Cette idée clairement exposée dans la conclusion, nous laisse une impression inoubliable ; car c'est la Mort qui se charge de lui remettre le message d'une petite fille disant qu'elle ne l'a pas oublié. Cette pièce, malgré l'apparition de ce messenger, doit être interprétée littéralement, sans aucune allégorie. Ce n'est qu'une simple présentation, directe et touchante, de la profonde vérité spirituelle qui se cache toujours derrière les apparences matérielles des choses, — c'est-à-dire, que la mort n'est pas opposée à la vie. Ainsi, l'apparition du messenger du Roi est une réalité d'ordre spirituel ;

(1) *Smaran*, Indian Publishing House, Calcutta, p. 15.

elle peut échapper à notre perception sensorielle ; ce n'en est pas moins une réalité qui appartient au monde spirituel auquel Tagore s'est initié à travers sa souffrance. En effet, c'est précisément par sa réalité profonde que cette pièce exquise, si intensément touchante, tire tout son effet pathétique.

Quelle est, alors, la nature de ce monde spirituel ? Diffère-t-il essentiellement du monde sensible de notre vie ordinaire ? Non, le monde que nous habitons est toujours le même, régi par les mêmes lois, physiques et morales, depuis l'âge préhistorique jusqu'à nos jours et qui, nous pouvons le prédire sans crainte, restera tel pour toute l'éternité. C'est le monde où nos ancêtres primitifs étaient saisis d'épouvante à la vue des choses multiples dont le sens et les rapports leur échappaient. C'est le même monde où l'investigation du savant voit ces mêmes choses suivre un ordre déterminé. C'est le même monde, encore, où les mêmes choses, toujours aussi fugitives, révèlent leur profond secret au poète-philosophe. Le monde devient pour nous ce que nous en faisons par notre connaissance de lui et par notre action sur lui. Le monde spirituel où Tagore nous conduit, monde où la mort n'a plus rien de terrible, où nous avons la joie de nous approcher enfin de notre Créateur, est ce que le poète en a fait au prix de ses joies et de ses souffrances.

C'est le monde des émotions humaines, — monde de l'amour, de la joie et de la tristesse, de l'espoir et du désespoir, de la puissance et de la faiblesse, — monde qui se compose du ciel, de la terre, des eaux, qui forme une partie de l'univers avec son soleil, sa lune, ses étoiles, — monde de la lumière et de l'ombre, ruisselant de pluies ou étalant la splendeur de ses couleurs automnales, frissonnant en hiver et souriant au printemps. Tel est le monde dont la profonde signification spirituelle nous est révélée dans la poésie de Tagore, tout particulièrement dans la *Gîtânjali* et dans les deux œuvres qui l'ont suivie, *Gîtimâlya* et *Gîtali*. La souffrance de l'homme y a introduit le poète. Il chante :

« Tout voile est tombé et je suis sorti dans l'Univers, —
Tous les pétales du lotus de mon cœur s'épanouissent !

Aussitôt que Tu m'es apparu Toi-même, en brisant mes portes.
Arrosé de larmes, mon cœur s'est prosterné à tes pieds !

Du ciel la clarté du matin me tend ses bras, et devant les
portes de ma prison brisée on crie « Gloire à Toi » (1).

C'est là que son Créateur vient à lui et remplit sa vie :

« On annonce partout Ton arrivée chez moi ; pourquoi alors
ce déploiement des couleurs dans les fleurs, cette musique dans
le ciel, ce parfum dans l'air ?

Ma joie et ma douleur me font Te chercher ardemment ;

Enfin, Tu viens chez moi en chantant, en dansant, en T'avanc-
çant pas à pas en cadence sur chacune de mes douleurs ! » (2).

C'est quand les larmes s'épanchent sur la douleur à la saison
des pluies, que le char de l'Ami s'arrête à la porte du cœur (3)
et inonde l'Univers d'amour, de vitalité, de mélodie, de parfum,
de lumière et de joie (4). Cela le fait tressaillir et provoque son
extase ; il ne sait pas pourquoi la joie tend à s'exprimer dans
les larmes ni comment la séparation remplit son cœur de dou-
leur (5).

« C'est l'angoisse de la séparation qui s'épand par tout le
monde et donne naissance à des formes sans nombre dans le ciel
infini.

C'est ce chagrin de la séparation qui contemple en silence
toute la nuit, d'étoile en étoile, et qui éveille une lyre parmi les
chuchotantes feuilles dans la pluvieuse obscurité de juillet ;

C'est cette envahissante peine qui s'épaissit en amours et
désirs, en souffrances et en joies dans les demeures humaines,
et, de mon cœur de poète, c'est toujours elle qui fond et ruis-
selle en chansons » (6).

(1) *Gītānjali*, Visvabhārati Publishing House, 3^e édition, 1921, n° 37.

(2) *Gītīmālya*, Visvabhārati Publishing House, 1926, n° 83.

(3) *Gītālī*, Indian Press Allahabad, 2^e édition, 1918, n° 1.

(4) *Gītānjali*, n° 6.

(5) *Ibid.*, p. 42.

(6) *Gītānjali*, n° 25, et *l'Offrande lyrique*, n° 84.

Pourtant dans cette séparation, il entend des pas silencieux :
« Il vient, vient, vient, à jamais !

« Dans les jours embaumés de l'avril ébloui, par le sentier de la forêt, Il vient, vient, vient à jamais.

Dans l'angoisse orageuse des nuits de juillet, sur le tonnant chariot des nuées, Il vient, vient, vient à jamais » (1).

Il l'implore :

« O mon unique Ami, mon vieil aimé, les vantaux de ma demeure sont ouverts, — ne disparais pas comme un songe » (2).

Il regrette qu'Il soit venu sans être aperçu :

« A mes côtés, il est venu s'asseoir et je ne me suis pas éveillé. Maudit soit mon sommeil misérable !...

Il est venu quand la nuit était paisible ; il avait sa harpe à sa main et mes rêves sont devenus tout vibrants de ses mélodies.

Hélas ! pourquoi mes nuits toutes ainsi perdues ? Ah ! pourquoi celui dont le souffle touche mon sommeil, échappe-t-il toujours à ma vue ! » (3).

Nous voyons ainsi que le monde où nous introduit la *Gîtânjali* est un monde par excellence humain, transfiguré au contact d'une profonde vérité spirituelle. C'est un monde où la joie de la création s'exprime et se réalise par la douleur. Cette joie et cette douleur sont les aspects positif et négatif de l'existence concrète, et font se rapprocher l'Infini et le fini, le Créateur et l'Être créé. Plus l'homme s'unit à son entourage et plus il se rapproche de son Créateur, plus il confère de splendeur à la création qu'il exprime. Ainsi le monde de la *Gîtânjali* est aussi un monde moral où le poète cherche à s'unir avec tous les êtres :
« Unis-moi avec tous, implore-t-il, accorde-moi, dans tous mes travaux, la grâce de ton rythme » (4).

(1) *Gîtânjali*, n° 62, et *l'Offrande lyrique*, n° 45.

(2) *Gîtânjali*, n° 18, et *l'Offrande lyrique*, n° 22.

(3) *Gîtânjali*, n° 61, et *l'Offrande lyrique*, n° 26.

(4) *Gîtânjali*, n° 5.

Il veut élargir son esprit dans la conscience universelle qui s'étend à toute l'humanité. Il accueille donc tout le monde, — Aryens, non Aryens, Hindous, Musulmans, Anglais, Chrétiens, — dans le même endroit sacré (1). Il lance un appel au monde entier pour travailler dans un but commun, le perfectionnement de l'humanité.

C'est une vision spirituelle, vraiment merveilleuse, où les aspects intellectuel, esthétique et moral de la vie de l'esprit convergent, et où les besoins de jouissance et de renoncement inhérents à l'esprit de l'homme s'harmonisent entre eux. Dans la série des drames que Tagore écrit pour les faire jouer par ses élèves de Santiniketan à divers moments de l'année (ils furent réunis en un volume intitulé *Les fêtes des saisons*), le poète nous offre une représentation concrète de ce monde élevé. Il faut que les hommes s'unissent non seulement les uns aux autres, mais aussi à la nature où ils sont nés et où ils grandissent. Cette union des hommes qui s'exprime de temps en temps dans des fêtes, se manifeste dans la littérature, dans la philosophie, dans l'art, dans la religion, dans les organisations sociales, politiques, économiques, etc., et c'est cela qui constitue la civilisation. Là où cette union est réelle, nous sommes en contact avec la vérité, et le monde nous apparaît plein de beauté et de bonté. Au contraire, si quelque chose s'oppose à cette union, la vérité nous échappe et le monde devient pour nous plein de mal et de laideur.

L'union complète de l'homme avec son entourage, soit avec la nature, soit avec ses semblables, voilà le message que Tagore nous apporte de son monde spirituel. Le drame, *Les fêtes de l'automne*, publié par la suite sous le titre *La dette acquittée*, touche dans cet ordre d'idées une note très élevée. Notre véritable fête, dit le poète, consiste à travailler intensément pour nous acquitter envers notre Créateur. Le fleuve qui déborde, la terre qui se couvre de moissons, sont beaux parce qu'ils acquittent la dette de puissance qu'ils ont contractée envers le Créateur

(1) *Gītānjali*, n° 106.

infini. Exprimer cette puissance, c'est payer la dette. L'infini, comme tel, ne peut s'exprimer, mais il nous communique sa puissance. Il nous faut donc nous acquitter en nous exprimant parfaitement. Cette expression n'est guère facile ; elle nous coûte tout ce que nous avons reçu. D'une part, il y a la joie d'acquérir, de l'autre, il y a la douleur du renoncement. Nous ne pouvons nous exprimer à moins que nous ne donnions ce que nous avons acquis. Et dans la mesure où nous nous donnons, nous nous unissons aux autres. L'acquisition et le renoncement, la joie et la douleur s'équilibrent donc dans la création et en font la beauté. A défaut de cet équilibre, les hommes restent désunis, la force créatrice s'affaiblit et nous nous sentons accablés par la douleur.

Dans les conférences que Tagore a faites pendant quinze ans au cours de ses voyages autour du monde, il n'a cessé d'insister sur ce point. Il s'est impitoyablement attaqué aux tendances de la civilisation contemporaine, qui ne visent que l'accroissement illimité des richesses, n'hésitant jamais à exploiter autrui, ne poursuivant aucun but spirituel qui puisse compenser cet accroissement par le renoncement. Dans deux drames, *Muktadhâra* (*La cascade libérée*, traduit récemment en français sous le titre : *La Machine*), et *Raktâ-karavi* (*Les Oléandres rouges*), il a mis en pleine lumière la laideur repoussante, le mal énorme, la souffrance infinie qu'ont entraînés les organisations industrielles dans lesquelles l'homme en tant qu'être concret et individuel cède de plus en plus la place à l'être abstrait. Ici, comme dans tous les écrits de Tagore, la voix puissante de l'homme se fait entendre, son âme immortelle lutte contre les organisations démesurées ; la mort des héros nous laisse la conviction que l'aspiration humaine ne peut mourir et que tout ce qui ne tient pas compte de la personnalité humaine, est futile.

Cette note humaniste qui, comme nous l'avons montré, domine tout ce que Tagore a écrit, trouve son expression la plus éloquente dans les poèmes du *Bâlakâ* (traduit en français sous le titre *Cygne*), où nous découvrons la pensée du poète à son apogée. « Je ne cherche pas le ciel, c'est lui qui cherche en moi son accomplissement », dit-il avec fierté.

« Je suis né aujourd'hui, un homme de la terre,
Commun, de la poussière ;
Et c'est alors que j'ai racheté tout le ciel,
Avec mon corps, et mon amour, et mes affections,
Et mon cœur anxieux,
Et ma honte, ma grâce, mes joies et mes peines...
Dans mon chant le ciel muet chante,
Et dans mon cœur il a trouvé sa destination » (1).

« L'univers n'a pu révéler ses trésors avant que l'homme ne l'ait aimé », dit-il dans un autre poème. Ailleurs, le problème de la contradiction apparente entre la vie et la mort est nettement posé :

« J'ai chéri ce monde,
Et l'ai entouré comme une vrille végétale avec chaque fibre
de mon être !
La lumière et la ténèbre de la lune mêlée au soir,
Ont flotté parmi ma conscience, en elle se sont fondues,
Tant qu'à la fin ma vie et l'univers
Sont un !...
Pourtant ce n'est pas une moindre vérité que je dois mourir ;
Mes mots, ils cesseront un jour de fleurir parmi l'espace ;
Mes yeux, jamais ils ne pourront plus se livrer à la lumière...
Il faudra que je prenne fin
Avec mon dernier regard
Avec ma dernière parole !
Ainsi le désir de vivre est une grande vérité,
Et l'adieu absolu, une autre grande vérité.
Pourtant doit se produire entre eux une harmonie !
Sinon la création
N'aurait pu supporter si longtemps souriante
L'énormité de la fraude !... » (2).

(1) *Cygne*, trad. par Kalidas Nag et Pierre-Jean Jouve, Paris, 3^e édition, n° 24

(2) *Cygne*, n° 19.

Ici, l'harmonie semble manquer, on la trouvera cependant, nous semble-t-il, dans l'ensemble des écrits de Tagore. C'est elle qu'il essaie d'exprimer dans son drame *Le Cycle du printemps*, le premier de la série des *Fêtes des saisons*. La réalité, en tant qu'elle est vivante, est dynamique, tandis que les formes finies par lesquelles elle s'exprime, sont statiques. Il faut donc que les formes finies soient renouvelées sans cesse pour maintenir le caractère dynamique de la réalité, et c'est là le sens profond de la mort. Ce rôle créateur de la mort est de même suggéré d'une manière charmante dans le poème suivant qui chante le rapport entre le Créateur et l'être créé :

« Quand tu étais seul, livré à toi-même,
Alors tu n'avais pas découvert ton vrai toi-même...

Je suis venu, ton sommeil a pris fin.

Floraisons de joie et de lumière ont comblé le vide après le vide,

Tu m'as fait épanouir en bourgeons et fleurs...

Tu m'as caché pendant un temps parmi la mort,

Pour te réjouir à me retrouver sous une forme neuve.

Je suis venu — un tremblement saisit ton cœur.

Je suis venu — la souffrance a pris jour en toi...

Je suis venu — et à ton tour tu es venu » (1).

Il mérite d'être noté que cette attitude humaniste du *Bâlakâ* est dominée par une évocation de la jeunesse, un désir de la retrouver, d'en ressentir de nouveau la puissance, mais éclairée désormais par l'expérience spirituelle du poète. L'Europe a montré au poète l'immense puissance virtuelle de la vie, et indiqué comment la développer à travers la pensée et l'action. Mais il a aussi cette intuition poétique que la perfection de la vie, son véritable bien ne consiste pas seulement à développer cette puissance, mais encore à y trouver le moyen d'élargir l'âme humaine de sorte qu'elle puisse éprouver la joie de la création, joie que les petites choses peuvent nous donner aussi bien que

(1) *Cygne*, n° 29

les grandes. Aussi trouvons-nous dans les poèmes recueillis dans le volume *Puravî*, ainsi que dans ceux de *Mahnâ* récemment paru (1929), un ardent désir de retourner dans le sein de la nature, d'éprouver encore les mêmes émotions d'amour et de beauté qui avaient caractérisé ses premières œuvres mûres.

Il y a tout lieu de croire qu'une pensée aussi profonde que celle de Tagore, fruit de ses multiples expériences d'homme et de poète, aura un grand rôle à jouer dans les futures destinées spirituelles de l'humanité. C'est ce rôle que nous essaierons de déterminer dans nos chapitres suivants.

DEUXIÈME PARTIE

LA PENSÉE DE TAGORE

CHAPITRE V

QU'EST-CE QUE L'HUMANISME TRANSCENDANTAL ?

Nous avons résumé en deux mots la position philosophique de Tagore : « L'humanisme transcendantal. » Par l'*humanisme*, nous entendons l'attitude de l'esprit qui repose fermement sur le terrain de l'expérience quotidienne et envisage toute chose en vue du développement graduel et progressif de l'humanité. L'épithète de *transcendantal* indique que sans abandonner ce point de départ et d'appui, nous croyons pouvoir légitimement atteindre une sphère plus haute où les données de l'expérience se concilient avec celles de l'intuition. Avant d'exposer cette philosophie en détail, nous voudrions indiquer brièvement ce qu'un tel humanisme implique au point de vue métaphysique. Cela nous aidera, croyons-nous, à saisir la pensée de Tagore, toujours concentrée autour de l'être individuel, et que nous allons achever de définir dans les trois chapitres suivants.

Et d'abord, il faut toujours nous rappeler que Tagore est avant tout un poète. Il n'est philosophe qu'au sens le plus large de ce mot, c'est-à-dire, en tant que sa poésie, expression la plus haute de l'âme humaine, ne manque jamais de nous révéler une attitude consciente et bien précisée à l'égard de la vie. Dans le sens étroit du mot « philosophie », il n'est pas un philosophe ; il n'étudie, nulle part, d'une manière scientifique, ni les processus intérieurs de notre esprit, ni les processus extérieurs du

monde. En fait, il se plaint lui-même, bien des fois, d'être obligé, en réponse aux appels des autres, d'abandonner son travail de poète pour se livrer à d'autres occupations qui ne lui conviennent pas. Quoi qu'il en soit, la poésie dans sa forme la plus haute nous donne toujours une si profonde interprétation de la vie qu'elle implique toute une philosophie, qu'elle ait suivi ou non une méthode scientifique.

La philosophie qui se dégage de la poésie de Tagore ne diffère pas, au fond, de l'attitude humaniste définie ainsi que suit par le philosophe anglais Schiller : « Le problème philosophique concerne les hommes qui essayent de comprendre un monde d'expérience humaine à l'aide des ressources de l'esprit » (1). Mais ces ressources de l'esprit, selon Tagore, ne sont point limitées à nos sens et à notre cerveau qui doivent être dirigés par des lois naturelles ; elles sont beaucoup plus vastes que cela et procèdent de toutes les facultés de notre être. Nos sens physiques et notre cerveau ne nous fournissent qu'un moyen d'analyse, un moyen de comprendre une chose par degrés ; mais comprendre une chose parfaitement, ce n'est pas l'analyser, c'est nous unir à elle. Il s'agit par conséquent, de préciser quelle est la nature et l'étendue de ces ressources de l'esprit humain et quel est le genre de réalité qu'elles nous révèlent.

Il y a un point sur lequel nous voudrions insister en premier lieu ; malgré tout ce que certains philosophes ont prétendu, il ne peut y avoir de philosophie, si elle n'est pas fondée sur l'expérience. Aucun philosophe ne nous a exposé son système sans se servir de l'expérience de sa vie. Soit que vous partiez de vos sensations et de vos sentiments ordinaires, — masse chaotique qui doit être éclairée et organisée, — soit que vous partiez de l'unique substance infinie avec le nombre infini de ses attributs, qui nous révèle un peu de sa réalité, — l'expérience est toujours présente, source unique de toute lumière.

Mais à tort ou à raison, l'expérience a rarement reçu des philosophes la reconnaissance qu'elle mérite. Quelques penseurs, quoi-

(1) *Studies in Humanism*, 2^e édition, 1912, p. 12.

que faisant tacitement usage de l'expérience, ont déclaré que leurs résultats étaient au-dessus d'elle, qu'ils leur ont été mystérieusement révélés, du haut des régions où l'expérience est supposée n'avoir pas d'accès, — régions d'où émanent les règles auxquelles l'expérience doit obéir et les principes auxquels elle doit se conformer (1). D'autres, partant de l'expérience, nous conduisent dans un long labyrinthe d'idées et d'impressions ; après quoi ils nous déclarent qu'il n'y a pas de chemin pour en sortir, mais affirment, néanmoins, que nous avons trouvé là, sinon la réalité elle-même, du moins une apparence qui nous suffit pour arriver à nos fins (2). Une troisième école de philosophes nous a donné cette assurance plus consolante que la série des phénomènes psychiques n'est pas réellement un labyrinthe, parce que dans nos sensations mêmes nous atteignons tout de suite la réalité (3). Toutes ces confusions tiennent, croyons-nous, à ce que nous n'avons pas réussi à concevoir, comme il conviendrait, la fonction de l'expérience.

L'erreur que nous faisons est que nous ignorons souvent l'idée fondamentale et créatrice qui fait agir notre expérience. Ordinairement, nous ne pouvons pas saisir cette idée parce qu'en tant que base de notre expérience, elle ne se soumet pas à l'analyse empirique. Néanmoins, elle n'est nullement mystérieuse, ni, en aucun sens, hors des limites de l'expérience. Nous la trouvons dans la profondeur de notre être. Nous sommes tous familiarisés avec les mots « perspective » ou « point de vue ». De points de vue divers, la même chose apparaît souvent différente. Mais si nous pouvions élargir et soudre les perspectives, cette différence dans la vue d'un même objet disparaîtrait. Cependant, à mesure que nous élargissons la perspective, elle devient de plus en plus abstraite et profonde jusqu'à constituer l'idée fondamentale et créatrice qui sommeille en chaque individu comme la base et d'un univers monistique et d'un univers pluralistique. Cette idée créatrice est la source de toute l'énergie qui anime l'univers

(1) Les rationalistes.

(2) Les empiristes.

(3) Les nouveaux réalistes.

et les êtres qui y vivent. Elle s'exprime et se perfectionne de façon variée et trouve chez l'homme son expression la plus parfaite. Des existences sans nombre sont apparues et apparaîtront sur la terre comme matérialisation de cette idée dans des directions innombrables et avec des résultats divers, mais cela ne sert qu'à montrer l'immensité de la vie et la richesse de l'énergie créatrice. Le monde est pour chacun de nous ce que nous tirons de cette idée au cours de notre vie ; par conséquent le monde de chaque individu est différent de celui d'un autre. Cependant tous ces mondes ne sont pas entièrement différents les uns des autres ; au contraire, dans leurs relations quotidiennes ils restent semblables parce qu'ils proviennent tous de la même source créatrice.

C'est pourquoi il n'y a pas de conflit entre le pluralisme et le monisme. En fait, *le pluralisme est une condition de l'expérience*, tandis que *le monisme en est la fonction*. Le pluralisme est vrai en ce sens que, si la réalité ne présentait pas de caractères divers, notre expérience ne pourrait grandir dans l'homogénéité stérile de l'unité. Mais c'est à nous qu'il appartient d'élargir le monde dans lequel nous vivons en établissant des relations étendues avec les autres mondes. Si, au contraire, nous nous enfermons dans notre monde étroit et menons une vie égoïste, nous entrons en conflit avec nos semblables, et même, si nous avons la chance de ne pas succomber dans ce conflit, nous perdons le sens et la valeur véritables de notre vie. Par conséquent, notre expérience est ainsi faite qu'elle nous conduit toujours vers le monisme. Nous pouvons donc dire que le monisme est fonction de l'expérience.

Il est dès lors évident que *le monisme est une nécessité plus éthique que métaphysique*. C'est une force créatrice qui dirige notre vie dans la voie qu'elle doit suivre. Au milieu des discordances du pluralisme *il est la norme de l'ordre*. Il existe, donc, non seulement à côté du pluralisme, mais en lui-même. Les conflits qui ont pu s'élever entre le pluralisme et le monisme, entre l'humaniste défendant la cause de l'un et l'absolutiste défendant celle de l'autre, sont dus à ce qu'on n'a pu distinguer ces points de vue différents.

On nous dira peut-être que l'absolutiste (1) et l'humaniste sont incontestablement en désaccord sur des faits purement métaphysiques. Nous répondrons que ce conflit, s'il existe, est purement imaginaire. Essayons de poser clairement la question. Si nous disons que l'absolu ne réside nulle part ailleurs que dans notre être, et notamment dans ses racines mêmes, comme la source de toute notre énergie vitale, l'humaniste sera d'accord avec nous. Ce n'est que lorsque l'absolu est transporté en dehors de notre existence, en un point d'où il nous impose son idéal inexorable de vérité, que l'humaniste se révolte et il se révolte avec raison. L'absolutiste craindrait-il que son absolu ainsi enfermé dans la profondeur secrète de notre être ne succombât à notre caprice et ne sombrât dans le néant ? Pareille crainte tiendrait, croyons-nous, à une estimation complètement fautive de l'absolu et à une conception erronée de sa fonction. Un léger effort de réflexion rendra évident qu'en tant qu'il s'agit de l'absolu, — être abstrait non encore exprimé dans le concret, — ce dualisme de l'intérieur et de l'extérieur n'existe pas. Il est à la fois en dedans et en dehors, le sujet et l'objet, le moi et le non-moi. A vrai dire, ce dualisme provient des besoins de l'expression concrète et n'a rien à faire avec l'absolu inexprimé. En effet, l'absolu dans sa forme inexprimée n'est rien autre que l'idée fondamentale et créatrice dont nous avons parlé, et qui est la base de toute création — point de départ d'où sort tout ce qui existe et point d'arrivée auquel tout revient. C'est cette idée fondamentale et créatrice qui se développe chez Tagore sous la forme de la *Jivandevatâ* ; elle renferme ainsi en elle, aussi bien l'absolu de l'absolutiste que le moi de l'humaniste.

Il s'ensuit que l'univers objectif qui, par évolution, sort ainsi de l'absolu conçu comme une idée fondamentale, abstraite et créatrice, a une existence réelle pour l'homme qui est lui-même un développement de la même idée dans le subjectif, — soi-conscient et soi-déterminant. Nous pouvons l'affirmer sans crainte de froisser l'absolutiste dont nous ne voulons point atta-

(1) Par ce mot, nous entendons les philosophes de l'école néo-hégélienne.

quer la doctrine. Sans contredire ni diminuer son idéal éternel et immuable vers lequel il affirme que toutes les prétentions à la vérité convergent, nous pouvons dire qu'il se réalise chez l'homme. Quand, par exemple, je rencontre un ami dans la rue et lui dis que j'ai une nouvelle pour lui, j'entends incontestablement ce que je lui dis, — c'est-à-dire, la nouvelle existe pour lui seul, et sans lui elle n'existerait pas. Mais, en même temps, je ne lui confère pas le droit de contrôler le contenu de cette nouvelle. Il lui faut la recevoir comme elle est, bien qu'il puisse, sans aucun doute, réagir à son égard de la manière qu'il lui plaira. De même, ne pouvons-nous pas exiger de l'absolutiste que l'idéal éternel et immuable qu'il nous jette à la tête et que nous acceptons humblement, se soumette à notre réaction à son égard ?

Il y a, en effet, un lien entre l'évolution de l'univers objectif et l'évolution du moi subjectif ; l'une agit sur l'autre, ou plutôt les deux sont ininterrompues dans le processus continu de la création. Voici donc une nouvelle doctrine du « moi » que Tagore nous offre par son idée de la *Jīvandevatā*. C'est la *Jīvandevatā* qui fait évoluer notre moi d'une manière particulière à travers de nombreux ordres d'existences, depuis la plus basse à la plus haute, vers son épanouissement. C'est pourquoi, tout en ayant conscience que nous sommes uniques en tant qu'individus, nous avons un sentiment de parenté même avec les plus petites choses.

Il est évident que de ce point de vue évolutionniste, la réalité doit être un perpétuel devenir, un incessant processus de changements. De nos jours, Bergson insiste impitoyablement sur ce caractère de la réalité. Tagore l'admet, mais ajoute que ce n'est là qu'un aspect de la réalité. Il y en a un autre, — l'aspect de tranquillité dans la perfection. Ce qui ne cesse jamais de devenir n'atteint pas à la perfection, car dans la perfection tout mouvement doit s'arrêter. Comme c'est là un point très important, nous nous permettrons de le discuter un peu longuement. Nous nous servirons des conclusions de Bergson pour mettre en lumière le point de vue Tagorien au sujet du réel.

Ce qui constitue l'étoffe de la réalité, — que celle-ci nous soit révélée dans notre être ou dans l'univers, — c'est, nous enseigne Bergson, la durée. « Il n'y a pas d'étoffe plus résistante, ni plus substantielle » pour constituer la réalité ; car cette durée « n'est pas un instant qui remplace un instant », mais « le progrès continu du passé qui ronge l'avenir et qui gonfle en avançant » (1). Il s'ensuit qu'il n'y a rien dans l'univers d'absolument isolé ; le plus petit objet est un maillon dans la chaîne de la réalité, et les influences mutuelles passent de partie en partie dans le cours éternel du temps. Ainsi même l'objet le plus infime dans la nature palpite avec la vie de la totalité. Quand Wordsworth dit : « il y a une âme dans les bois », c'est vraiment la vérité et non une fantaisie poétique qu'il exprime.

Ce secret de la constitution de la réalité, Bergson le trouve dans la profondeur de son être. Nous constatons que les changements dans notre vie psychologique forment un courant ininterrompu. Nous passons d'état en état, mais aucun de ces états ne persiste un moment, sinon il interromprait la continuité du courant. Il est vrai que dans notre vie consciente de tous les jours, « il est commode de ne pas faire attention à ce changement ininterrompu et de ne le remarquer que lorsqu'il devient assez gros pour imprimer au corps une nouvelle attitude, à l'attention une direction nouvelle » (2). Mais, « la vérité est qu'on change sans cesse, et que l'état lui-même est déjà du changement. C'est dire qu'il n'y a pas de différence essentielle entre passer d'un état à un autre et persister dans le même état... La transition est continue. Mais précisément parce que nous fermons les yeux sur l'incessante variation de chaque état psychologique, nous sommes obligés, quand la variation est devenue si considérable qu'elle s'impose à notre attention, de parler comme si un nouvel état s'était juxtaposé au précédent ».

Ayant ainsi séparé par plusieurs actes d'attention les états de leur continuité, nous tâchons de les réunir par un « lien arti-

(1) *L'Evolution créatrice*, 33^e édition, pp. 4-5.

(2) *Ibid.*, p. 2.

ficiel », « un moi amorphe, indifférent, immuable » (1) qui est supposé persister sous tous les états changeants. En réalité, ce substrat n'existe pas, il n'est qu'un symbole destiné à combler la brèche que nous avons faite en ne réussissant pas à remarquer la continuité des états changeants. Avec un moi immuable pour unir des états psychologiques différents, nous ne pourrions avoir aucune durée car « un moi qui ne change pas ne dure pas » (2). Cet effort pour réunir des états que nous avons artificiellement séparés est par conséquent vain, — il conduit seulement à « une imitation artificielle de la vie intérieure, un équivalent statique qui se prêterait mieux aux exigences de la logique et du langage, précisément parce qu'on en aura éliminé le temps réel » (3). Mais pour ce qui regarde la vie psychique elle-même, nous trouvons que « le temps en est l'étoffe même » (4).

Par conséquent, nous ne pouvons « traverser deux fois le même état » (5). Car « notre personnalité qui se bâtit à chaque instant avec de l'expérience accumulée change sans cesse... Chacun de ses moments est du nouveau... de l'imprévisible (6)... Chacun de nos états en même temps qu'il sort de nous, modifie notre personne. Nous nous créons continuellement nous-mêmes » (7). Car, « exister consiste à changer, changer à se mûrir, se mûrir à se créer indéfiniment soi-même » (8).

Tout cela, cependant, n'implique pas que notre personnalité n'est rien qu'un spectacle évanescent qui s'envole avant que nous puissions le saisir en pensée. Une telle interprétation est sans fondement, elle tient à l'habitude instinctive que nous avons de considérer le repos et l'immobilité comme le caractère essentiel de la réalité et d'interpréter le mouvement en des termes d'immobilité. Mais si nous examinons attentivement la

(1) *Ibid.*, p. 3.

(2) *Ibid.*, p. 4.

(3) *Ibid.*, p. 4.

(4) *Ibid.*, p. 4.

(5) *Ibid.*, p. 6.

(6) *Ibid.*, p. 6.

(7) *Ibid.*, p. 7.

(8) *Ibid.*, p. 8.

réalité, nous trouvons qu'elle est constituée directement et immédiatement par le mouvement ; par conséquent, nous pouvons interpréter l'immobilité en des termes de mouvement, mais nous ne pouvons pas faire le contraire.

Ainsi il n'existe pas d'immobilité réelle, elle n'est qu'un expédient nécessaire créé par l'intelligence pour délimiter les lignes de notre action pratique. Elle est relative à notre intelligence, une condition nécessaire de notre action sur les choses ; absolument comme l'immobilité apparente, relativement l'un à l'autre, de deux trains courant parallèlement à la même vitesse dans la même direction, est la condition qui permet aux voyageurs de se parler par les portières des voitures. Par conséquent ce qui nous intéresse dans notre vie pratique, ce n'est pas le mouvement, mais l'immobilité relative qui nous permet d'agir, et c'est pourquoi nous la concevons comme réelle et absolue et le mouvement comme lui étant subordonné. Mais en fait, la réalité du sujet et de l'objet est constituée par les changements et les mouvements et parce que ces deux séries de changements ont entre elles le même rapport que les deux trains dont nous parlions tout à l'heure, il se produit, en pratique, une image que nous appelons l'état immobile. Il n'est que très naturel que nous le regardions comme réel, car nous avons à cela un grand intérêt pratique, mais si nous introduisons dans la spéculation une façon de concevoir les choses qui n'est bonne que pour l'action, nous perdons de vue la vérité.

Nous avons suivi jusqu'ici, dans notre interprétation de la réalité, les traces de Bergson. Nous allons le quitter pour réfléchir aux résultats. Nous sommes arrivés à un point où nous trouvons un abîme infranchissable entre deux phases de notre vie, — phase de la spéculation et phase de l'action. Nous avons appris qu'afin d'agir, et par conséquent de vivre, il nous faut adopter une vue fausse de la réalité. Nous nous trouvons donc de l'autre côté de l'abîme qui sépare la raison pure de la raison pratique de Kant ; mais cet abîme n'est pas moins inquiétant pour cela, puisqu'il coupe en deux parties notre existence, sans aucun pont pour les unir.

Nous avons appris qu'il n'y a rien de comparable au repos dans la réalité ; pourtant nous sentons dans la profondeur de notre cœur un désir ardent de tranquillité, une grande soif de calme profond de la perfection. Ne serait-ce donc que le désir de l'enfant tendant les mains pour saisir la lune ? Cependant, la réalité est incontestablement un devenir perpétuel, un courant incessant dont le mouvement et le changement sont les caractéristiques essentielles. On ne saurait le nier, mais le mouvement est-il le dernier mot qui doit être prononcé au sujet de la réalité ?

Certes, nous apercevons le mouvement partout dans la nature. Tout ce qui perd le mouvement meurt et se détache de la réalité. Ainsi la fleur bourgeonne, fleurit et se flétrit, et une autre prend sa place. D'année en année, l'arbre abandonne ses feuilles et en prend de nouvelles. De même pour employer une expression de la langue courante, le jour suit la nuit et la nuit succède au jour ; les saisons paraissent, disparaissent et reparaissent en cycle continu. Nous pourrions multiplier les exemples, mais tout cela ne montre-t-il pas que la durée dont Bergson parle comme de l'étoffe même de la réalité, est cyclique, que le mouvement, essence même de la réalité, est rythmique ?

Revenons à Bergson, Considérant le changement comme la base même de notre vie psychique, Bergson nous exhorte à envisager le passé d'une manière nouvelle. Nous ne devons pas le considérer comme mort et sans existence, conservé tant bien que mal par une faculté spéciale qu'on appelle mémoire, pour être ressuscité en cas de besoin, à l'usage du présent. Une telle conception du passé et de la fonction de la mémoire est illusoire. Le passé, en effet, forme un tout avec le présent qui s'écoule et que nous pouvons étendre, à notre gré, soit au moment qui a précédé, soit aux âges écoulés ; ce qui est désigné sous le nom de durée est constitué par ce mouvement présent et éternel. Ainsi nous avons appris à ne pas mutiler la vie en arrachant le présent du passé qui s'y attache, et de l'avenir qu'il entame sans casse, — mais au contraire, à prendre une vue complète de la vie en la considérant comme un fait de durée constitué par le présent

éternel, — par l'éternel *maintenant*. Ce présent éternel est sans doute un principe dynamique, — un principe non pas d'immobilité, mais de mouvement ; cependant, n'y apercevons-nous pas vaguement quelque chose qui paraît être au-dessus à la fois du mouvement et de l'immobilité ?

Que veut dire cette survivance du passé dans le présent ? Elle implique, répond Bergson, que le mouvement est indivisible, et que la durée est continue. Nous sera-t-il permis d'ajouter qu'elle implique aussi que le mouvement est rythmique et que la durée est cyclique ? Le passé ne subsiste pas seulement dans le présent, il y reparaît aussi continuellement sous des formes toujours nouvelles. C'est pourquoi chaque jour nous nous réveillons pour nous baigner dans la lumière du matin et pour nous sentir toujours dispos. Ce sentiment de fraîcheur, quoiqu'il soit toujours nouveau, reste le même chaque jour ; et c'est précisément parce qu'il est le même qu'il nous apparaît toujours nouveau. Après tout, la nature humaine, en dépit de ses diverses manifestations, n'est-elle pas restée la même dans tous ses détails essentiels durant sa longue histoire ? Ne sommes-nous pas encore poussés par les mêmes mobiles qui poussèrent à l'action nos ancêtres des âges préhistoriques ? L'affection de la mère, la passion de l'amant, la soif des richesses spirituelles ou matérielles, l'exaltation du succès, l'angoisse de l'échec, les délices de l'union, la douleur de la séparation, la félicité sereine de la sagesse, l'arrogance de l'ignorance, la joie de la plénitude, le mécontentement de l'imperfection, tout cela ne compose-t-il pas la nature humaine, celle d'autrefois aussi bien que celle d'aujourd'hui ? Ce qui est vieux est continuellement ressuscité par la vitalité de ce qui est nouveau. Comme Tagore l'a dit avec raison, ce monde où nous vivons est ancien, mais il ne vieillit jamais, parce qu'il n'a jamais honte de se rajeunir. Oui, — jeune il l'est toujours, — et en même temps vieux, car c'est dans ce cycle même de la durée, dans ce rythme du mouvement qu'est le point de contact entre ce qui est vieux et ce qui est nouveau, entre le passé et le présent, entre l'être et le devenir, — c'est là le point où le mouvement se dépasse lui-même, non pas dans

la froide et silencieuse immobilité de la mort, mais dans le repos tranquille de l'achèvement et de la perfection.

Ainsi l'aspect de la tranquillité que la réalité présente comme base de notre action n'est pas un expédient créé par notre intelligence, un point hypothétique du continu ; il est aussi vrai que l'aspect de mouvement qui nous est directement révélé dans notre propre existence ; et si nous ne le transportions aussi dans le domaine de la spéculation, notre compréhension de la réalité ne serait pas complète. Nous devons considérer ces deux aspects non comme contradictoires, mais comme complémentaires, précisément parce qu'ils sont différents ; toute tentative de réduire l'un à l'autre serait vaine. Nous pouvons bien imaginer qu'un corps maintenant mobile restera en repos à un moment ultérieur, tout comme nous pouvons imaginer qu'un corps maintenant stationnaire se mettra en mouvement à un moment ultérieur ; mais pour cela le mouvement et le repos ne s'expliquent point l'un par l'autre. Le fait est qu'ils sont *contradictaires* comme concepts. Nous pouvons donc toujours comprendre l'un comme étant la négation de l'autre. Mais précisément parce que, en tant que concepts, ils sont contradictoires, en tant que catégories de la réalité, ils doivent être considérés comme corrélatifs et complémentaires, l'un n'étant pas réductible à l'autre et réciproquement.

Bergson dit avec raison que nous ne pouvons jamais traverser deux fois le même état ; mais il nous faut donner à cette assertion son sens réel afin de ne pas être saisis par le vertige devant ce spectacle de changement incessant. Nous changeons, c'est évident, mais ce changement est créateur. A travers le rythme du mouvement et le cycle de la durée nous entrevoyons ce qui est éternel, ce qui dépasse ces mouvements et ces changements et présente un aspect de tranquillité en un tout complet et parfait. L'*Içopanishad* dit au sujet de la réalité : « Elle se meut, elle ne se meut pas ; elle est distante, elle est proche. » La création, nous devons nous le rappeler, n'est pas un simple changement en ligne droite de l'infini ; elle n'est pas une simple production, une action qui consiste à entasser sans cesse ; elle est toujours

inspirée par l'idée d'harmonie, de plénitude, de perfection. Quoiqu'imparfaitement que nous puissions réaliser dans nos existences individuelles cette idée créatrice, cependant elle est là, et si nous la perdions de vue, nous ne comprendrions que partiellement la réalité. Il n'y a peut-être pas de mots dans aucune langue qui décrivent exactement cette idée créatrice ; le mot qui nous paraît le faire le mieux est le mot sanscrit, — *çântam* qui exprime un état de conscience dans lequel la vie bat et le mouvement vibre dans un équilibre serein.

CHAPITRE VI

L'HOMME ET LE MONDE

Nous avons exposé ce qu'implique la philosophie tagorienne au point de vue métaphysique. Maintenant, nous allons rassembler et présenter ses idées afin de voir dans quelle mesure elles répondent à notre besoin de solidarité internationale. La religion devait être la principale force synthétique pour la réalisation de ce but, mais l'agnosticisme apporté par la science au cours du dernier siècle l'a considérablement affaiblie. Il faut donc ranimer cette force en réorganisant notre vie spirituelle, et, à cet effet, définir avec précision l'attitude que l'homme d'aujourd'hui doit prendre à l'égard de ce qui l'entoure.

La tâche principale de la philosophie de nos jours se résume en deux problèmes : 1° le problème d'un accord entre les besoins physiques et spirituels dans la vie de l'homme, et 2° le problème d'une humanité solidaire qui n'implique pas la destruction de la personnalité individuelle. Ces deux problèmes, d'ailleurs, sont intimement liés ; ils ne diffèrent qu'en apparence ; car tandis que nos besoins spirituels nous unissent les uns aux autres, nos besoins matériels tendent à nous séparer ; par conséquent, un accord harmonieux entre la matière et l'esprit dans la vie de l'individu contribuera à la solidarité des hommes ; en d'autres termes, avec la solution du premier problème, nous trouverons celle du second.

En ce qui concerne le premier, il semble quelque peu paradoxal qu'il devienne de plus en plus aigu à mesure que l'homme étend sa conquête de la nature. Même à l'époque de l'animisme, l'homme, quoique vivant dans la crainte continuelle de la nature, l'avait cependant spiritualisée ; par conséquent, si limitée et étroite que fût sa vision, les préoccupations spirituelles tenaient, malgré tout, une place relativement importante dans son existence. Avec le progrès de la science, l'homme, il est vrai, a établi sa supériorité sur la nature ; au lieu de l'adorer comme une divinité, il l'exploite maintenant comme un esclave ; en retour, la nature semble demander pour les services qu'elle rend une rémunération excessive au point d'amener l'homme à une quasi-banqueroute spirituelle. A la spiritualisation de la nature s'est substituée aujourd'hui la naturalisation de l'homme et nous entendons un guide spirituel de nos jours nous dire avec insistance : « Il est indispensable que nous possédions la conviction et que la conviction nous possède, que la réalité a une profondeur au delà de l'homme naturel, et que nous pouvons pénétrer dans une telle profondeur » (1).

Il y a vraiment du pathétique dans ce cri, mais ce n'est qu'un cri contre l'inévitable. Il évoque une puissance tombant en poussière lorsque la loi universelle de l'équilibre moral en triomphe. Pour que la pensée humaine en soit arrivée à pousser ce cri, il faut que l'esprit de conquête ait été l'unique attitude de l'homme à l'égard de l'univers. « L'Occident, observe Tagore, semble se faire gloire de penser qu'il soumet la nature, comme si nous vivions dans un monde hostile où nous aurions à arracher tout ce dont nous avons besoin à un état de choses étranger et ennemi » (2). Une telle attitude amène inévitablement des conflits sans fin entre l'individu et ce qui l'entoure, — conflits qui ne peuvent se terminer que par la victoire ou par la défaite, jamais par l'union. On risque d'en conclure, à tort, que le monde qui entoure l'homme s'oppose plus qu'il n'aide à la naissance d'un sentiment religieux.

(1) Eucken : *Vérité de la Religion*, p. 591 de la traduction anglaise.

(2) *Sâdhanâ*, Indian Edition, 1926, p. 5.

Dans l'Inde, l'attitude de l'homme à l'égard de la nature a été différente ; aussi cette conviction que le philosophe allemand voudrait faire admettre comme indispensable, est-elle pour l'esprit hindou un axiome spontané. Là, le monde extérieur n'empêche pas la naissance de la religion dans l'âme. Non que l'Inde ait ignoré le véritable caractère de la nature et tout ce qui l'oppose à l'esprit. Nulle part, au contraire, ce contraste n'a été plus clairement exposé que dans la philosophie de l'école Sankhya ; néanmoins, l'Inde a senti par intuition que, « nous ne pouvons avoir aucune communication avec notre entourage s'il nous reste absolument étranger. Le grief de l'homme à l'égard de la nature vient de ce qu'il doit obtenir presque tout ce qui lui est nécessaire par ses propres efforts. Oui, mais ses efforts ne sont pas vains ; il en récolte le fruit tous les jours ; cela montre qu'il y a un rapport rationnel entre lui et la nature, car nous ne pouvons jamais faire nôtre une chose si elle n'est pas vraiment en relation avec nous » (1).

Ainsi la conception hindoue de la nature n'est pas limitée au monde extérieur des choses inanimées et des animaux, elle y comprend toujours ce monde supérieur qui constitue l'essence de la religion et apporte à l'homme la révélation de la volonté divine. Dans l'Inde, « la vérité finale réside dans notre appréhension de la volonté éternelle qui se manifeste au cours du temps et prend forme dans les forces que nous concevons sous ces aspects. Cela n'est pas une simple connaissance, comme l'est la science, mais la perception de l'âme par l'âme. Cela ne nous conduit pas à la puissance comme le fait le savoir, mais nous donne la joie qui découle de l'union des choses de même nature. L'homme que sa connaissance du monde ne conduit pas plus loin que ne le conduit la science, ne comprendra jamais ce que l'homme doué de vision spirituelle trouve dans ces phénomènes naturels » (2). Ainsi l'attitude de l'Hindou envers la réalité est celle de « l'unité essentielle du monde avec l'âme consciente de

(1) *Ibid.*, pp. 5-6

(2) *Ibid.*, p. 8.

l'homme », — « unité maintenue par l'Unique Esprit éternel dont la puissance crée la terre, le ciel et les étoiles et en même temps illumine nos esprits avec la lumière d'une connaissance qui existe et agit dans une continuité ininterrompue avec le monde extérieur » (1).

En fait, la vérité finale en ce qui concerne le monde est de le concevoir tout entier comme une création de la joie. La relation entre le cœur humain et la nature est vraiment mystérieuse. « Dans le monde extérieur de l'activité, la nature présente un aspect, mais dans nos cœurs elle en présente un autre entièrement différent... Vue de dehors, la nécessité semble être dans la nature le seul facteur au nom duquel toutes les choses travaillent et se meuvent. Là, le bouton se développe en fleur, la fleur en fruit, le fruit en graine, la graine en une nouvelle plante et ainsi de suite, la chaîne continue, ininterrompue, d'activité en activité. En cas d'un empêchement, aucune excuse ne serait acceptée, et la pauvre chose ainsi arrêtée dans son mouvement serait immédiatement rejetée et obligée de disparaître aussitôt. Dans cette immense usine qu'est la nature, il y a d'innombrables ateliers où se poursuivent des travaux sans fin, et la jolie fleur que vous voyez là... n'est nullement ce qu'elle paraît être, mais... doit rendre un compte précis de son travail et n'a pas le temps de se livrer aux amusements. Mais quand cette même fleur pénètre dans le cœur de l'homme, elle perd son aspect de travail incessant et devient l'emblème même du loisir et du repos... l'expression parfaite de la beauté et de la paix. Que la fleur ait pris naissance dans la chaîne ininterrompue de la causation, cela est vrai, sans aucun doute ; mais cela est une vérité extérieure. La vérité profonde est celle-ci : En vérité, c'est de la joie éternelle que tous les objets prennent naissance » (2).

Cette joie nous fait sentir notre union complète avec le monde qui nous entoure. Cela n'implique aucune négation de la supériorité de l'homme dans l'échelle des valeurs. L'Inde n'a jamais

(1) *Ibid.*, p. 9.

(2) *Ibid.*, pp. 99-101

nié à l'homme sa supériorité, mais elle s'est fait une idée déterminée de la véritable nature de celle-ci. « Pour nous, le but suprême de ce monde est d'une part de vivre, de le connaître et de l'utiliser, et, d'autre part, de réaliser notre propre unité en lui par l'expansion de notre sympathie ; non en nous aliénant et en le dominant, mais par la compréhension, par notre union avec lui dans une communion parfaite » (1).

C'est là le point de vue de l'Orient. Il nous faut, cependant, reconnaître ce qu'il y a de vrai dans l'autre point de vue, celui de l'Occident. L'interpénétration de toutes choses, l'unité, la compréhension et la synthèse n'est évidemment pas l'unique aspect de la réalité ; elle en comporte aussi un autre, celui de différence et d'individualité que nous ne devons pas ignorer. Pour avoir une vue exacte de la réalité, il faut garder présents à l'esprit ses deux aspects, le positif et le négatif, celui de l'unité et celui de la différence, de la synthèse et de l'analyse. Ainsi tout ce qui existe se sépare de ce qui l'entoure du fait de son individualité. Notre existence repose sur le dualisme de notre moi et de notre entourage. C'est ce dualisme qui donne à notre existence sa valeur et, par conséquent, tous nos efforts tendent à le maintenir. Toutefois, ce n'est là que l'aspect négatif de la réalité ; ce dualisme n'a rien d'hostile et n'exclut nullement l'harmonie qui constitue l'aspect positif de la réalité.

Pour être unilatéral, cet aspect négatif n'en est pas moins important pour la réalité, car plus il est prononcé et plus la réalité devient riche dans son contenu. Ainsi la vie d'un animal, du côté négatif, est plus nettement séparée de son entourage que celle d'un arbre ; par conséquent, du côté positif, ses rapports avec le monde sont plus nombreux. « Chez l'homme, ce dualisme de la vie physique est encore plus complexe. Ses besoins sont non seulement plus nombreux, mais aussi plus complexes et réclament une connaissance plus profonde des choses. Cela lui donne une conscience plus parfaite de soi-même.

(1) *La Religion du poète*, traduit par A. Tougard de Boismilon, Paris, 1924, pp. 83-84.

C'est son esprit qui remplace plus largement les mouvements automatiques et l'activité instinctive des arbres et des animaux. Cet esprit, à son tour, a ses aspects négatif et positif. D'un côté, il sépare les objets à connaître de celui qui les connaît, de l'autre, il les unit dans des rapports de connaissance... Ainsi nous rendons ce monde doublement nôtre en y vivant et en le connaissant » (1).

Ces aspects de l'unité et de la différenciation sont donc les aspects positif et négatif de la réalité ; et il est arrivé ceci : alors que les circonstances de l'entourage physique ont révélé à l'Orient l'aspect positif de l'unité, ils ont révélé à l'Occident l'aspect négatif de la différence. Ainsi « l'histoire des habitants du Nord de l'Europe résonne de la musique de la mer. Cette mer a non seulement une importance topographique, mais elle symbolise aussi pour ces individus certains idéals de vie qui orientent toujours leur histoire et inspirent leur création. Dans la mer, la nature se présentait à eux sous l'aspect du danger, d'une barrière qui semblait être constamment en guerre avec la terre et ses enfants. La mer était le défi lancé par la nature indomptée à l'âme humaine indomptable. Et l'homme n'a pas reculé ; il a combattu et vaincu, et l'esprit de combat demeure en lui. Ce combat, il le continue, — c'est la lutte contre la maladie et la pauvreté, la lutte entre la tyrannie de la matière et l'homme » (2).

Mais dans l'Inde ce fut le contraire. Là, « le climat nous apporte l'invitation du plein air. La voix de nos puissants fleuves s'élève dans nos chants, l'immense étendue des plaines environne nos demeures du silence de l'au-delà ; le soleil se lève à l'horizon verdoyant de la terre comme une offrande de l'invisible sur l'autel de l'inconnu ; il se couche à l'Occident aux termes des journées, comme le cérémonial grandiose d'une salutation de la nature à l'Éternel. Aux Indes, l'ombre des arbres est hospitalière ; la poussière du sol nous tend ses bras bronzés,

(1) *Personality*, Indian Edition, 1926, pp. 78-79.

(2) *La Religion du poète*, pp. 79-80.

l'air nous enveloppe de tiédeur dans son étreinte. Ces ambiances apportent à nos esprits des suggestions constantes ; elles nous font sentir que la mission de l'Inde est de réaliser l'union de l'âme humaine avec l'âme suprême par l'union de l'âme humaine avec l'univers. Cette mission... nous porte à chercher la vision de l'infini dans toutes les choses créées et dans les relations humaines de l'amour, à percevoir cette vision dans l'air que nous respirons, dans la lumière à laquelle nos yeux s'ouvrent, dans l'eau où nous nous baignons, dans la terre sur laquelle nous vivons et mourons » (1).

Avec ces conceptions différentes de la nature, l'Orient et l'Occident ont marché vers leur destinée, chacun à sa manière, durant de longs siècles et jusqu'au moment actuel où chacun d'eux s'est ressenti clairement d'un vide dans la vie et où le besoin de compléter l'un par l'autre est devenu impératif. L'aspect étranger du monde qui a inspiré à l'Europe l'idée d'en prendre une vue mécanique, ne doit en aucune façon être ignoré, car la machine a sa place dans le monde. L'Europe a vu cette vérité et a su en profiter. A vrai dire, c'est l'aspect négatif de l'existence qui donne naissance à la personnalité humaine. Car chez l'homme, en plus du dualisme entre lui-même et son entourage, — dualisme qu'il partage avec les animaux et les arbres, — il en existe un autre qui constitue sa vie mentale, celui entre le sujet et l'objet, et un autre encore, plus aigu et plus fort, qui constitue sa vie morale, le dualisme entre ce qui est et ce qui doit être, qui lui fait se reconnaître comme une personnalité. En tant que personne, il se reconnaît aussi comme un créateur ; il a conscience de la signification spéciale de son existence ; il sent que sa séparation d'avec la nature n'est pas absolue ; que le but dernier de son existence est de s'unir à tous.

Or, lorsqu'il se reconnaît comme une personnalité créatrice, il aperçoit qu'il lui faut se développer harmonieusement dans les deux sens, positif et négatif, de son existence. D'une part,

(1) *Personality*, pp. 137-138. La traduction française est empruntée à *Tagore éducateur*, par E. Pieczynska, pp. 69-70.

il doit se libérer de la tyrannie du monde matériel ; de l'autre, il doit s'unir à lui et le spiritualiser. Tandis que la science guide sa révolte contre la domination de la nature, la philosophie l'invite à faire de sa conquête de la nature une création. La révolte de l'homme contre la nature ne peut se terminer par la victoire ou par la défaite de l'une ou de l'autre partie, mais seulement par une alliance parfaite, une harmonie complète, une réalisation spirituelle de l'unité de toute création. La première affirmation de l'âme, il est vrai, vient à l'homme avec la certitude excessive de sa séparation d'avec la nature à laquelle il semble faire la guerre, soit en vue de la conquérir comme dans la science, soit en vue de l'exterminer comme dans le pessimisme religieux. Il nous faut nous rappeler cependant que la joie de notre âme réside non pas dans la conquête de la nature, ni dans la rupture de nos relations avec elle, mais dans des rapports libres qui nous permettent de l'aimer et de la connaître scientifiquement. Par conséquent, notre véritable monde n'est pas le monde régi par la loi que la science nous révèle, — c'est le monde qui a une âme, — le monde que nous réalisons par notre personnalité.

Il faut donc distinguer très nettement les fonctions respectives de la science et de la philosophie dans l'évolution de l'humanité. Il est grand temps que l'homme recouvre l'équilibre mental que lui ont fait perdre les progrès stupéfiants de la science au cours du dix-neuvième siècle. On éprouve une certaine satisfaction à constater dès maintenant quelques signes d'un tel rétablissement. Nous avons commencé à comprendre que le matérialisme n'est nullement une conséquence nécessaire du progrès de la science, mais une phase transitoire, résultat qui se produit inévitablement lorsque les idées que l'homme a longtemps chéries sont fortement ébranlées. Dans le cataclysme des changements qui bouleversent notre vie morale et spirituelle, ce ne sont que des idées fausses ou désormais inutiles, des dogmes aveugles et des credos superstitieux qui ont séparé l'homme de l'homme ; ce n'est que l'intolérance qui, sous le nom de religions, a commis des crimes d'une horreur inimaginable et infligé à l'humanité des souffrances inouïes ; ce sont ces forces mau-

vaises qui ont trouvé dans la science leur ennemie la plus forte ; et elles doivent disparaître. La science avec sa grande mission d'accroître le savoir ne peut jamais être hostile à la vie spirituelle ; elle ne peut en aucun cas étouffer la foi ; au contraire, elle met à notre portée une richesse croissante de faits et de lois, prémisses d'une noble création. Si au lieu de les mettre au service du grand objet pour lequel ils nous sont offerts, nous soulevons la poussière de matérialisme qui obscurcit la vérité spirituelle, c'est nous qui sommes à blâmer, non la science. La science a créé des machines qui ont multiplié la puissance productrice de l'homme et accru énormément sa richesse ; si tout cela au lieu de nous faciliter une vue spirituelle plus élevée, n'a fait qu'amener le luxe et la sensualité, c'est nous qui sommes à blâmer, non la science. La science a démontré le règne d'une loi universelle ; si dans cette loi nous n'apercevons pas l'œuvre plus profonde d'une volonté spirituelle, c'est nous qui sommes à blâmer, non la science. La science a sa mission et il faut souhaiter qu'elle la remplisse rapidement.

La fonction de la philosophie est d'utiliser les données de la science dans le domaine de l'esprit. Avec les voies ferrées sillonnant le monde entier, avec les navires reliant les côtes, avec le télégraphe, le téléphone et l'avion, la science oriente le monde vers une unité matérielle inconnue auparavant. Il appartient à la philosophie d'approfondir cette unité. C'est à elle de coordonner les exigences de la matière et celles de l'esprit de façon à transformer la puissance acquise par la science sur la nature en puissance de construction et non de destruction. C'est à elle d'élargir la portée de notre vie spirituelle pour embrasser toute l'humanité.

Sans doute, « à l'heure actuelle la race d'Occident a reçu la mission d'instruire le monde ; la science, grâce à la maîtrise des lois de la nature, doit délivrer l'âme humaine emprisonnée dans le sombre donjon de la matière » (1). Mais l'Occident semble être trop préoccupé du monde extérieur et « croirait à peine à

(1) *La Religion du poète*, p. 122.

ce champ de connaissance intérieure qui est le champ d'accomplissement »... Dans l'Inde le danger vient de l'autre côté. « Notre partialité, écrit Tagore, est pour le monde intérieur. Nous voulons laisser de côté avec mépris le champ étendu de la puissance. Nous ne représentons Brahma qu'en méditation sous son aspect de plénitude ; nous avons décidé de ne pas le regarder à travers le commerce de l'univers sous son aspect d'évolution » (1).

La rencontre de ces conceptions opposées de la vie a, certes, une signification plus profonde que celle d'un simple contact extérieur. « Pour que cette rencontre capitale des races porte ses fruits, il faut qu'elle renferme dans son cœur quelque grande idée émotionnelle, généreuse et créatrice... Le monde d'aujourd'hui est entre les mains de l'Occident. Celui-ci le détruira, s'il ne s'en sert pas pour une belle création humaine. Les matériaux de cette création sont au pouvoir de la science alors que le génie créateur est dans l'idéal spirituel de l'homme » (2).

(1) *Sâdhanâ*, pp. 125-127.

(2) *La Religion du poète*, p. 123.

CHAPITRE VII

L'HOMME ET DIEU

1. LA CONNAISSANCE DE DIEU

Partons à la recherche de cet idéal spirituel, de ce point d'où traditionnellement tous les philosophes sont partis, c'est-à-dire, de la connaissance de nous-même. Quand je regarde dans mon propre être, je constate d'abord que j'existe. Cette existence qui est mienne est non seulement mon existence au moment présent, mais comprend mon existence à tous les instants. Elle n'est pas limitée au moment présent, mais continue virtuellement dans l'avenir. Il est vrai que je ne suis pas à l'heure actuelle ce que je serai dans le futur, mais quoiqu'il en soit, cette virtualité est là, liée mystérieusement à mon existence.

Pour nous faire bien comprendre, donnons à cette virtualité un nom et appelons-la *énergie créatrice*. Celle-ci me soutient au moment présent, comme elle me soutiendra dans bien des années, et me conduit assurément vers un but inconnu. Cela peut se dire aussi bien de l'énergie physique que de l'énergie mentale, car notre puissance de penser n'est pas non plus limitée à ce qui est pensé au moment présent, mais existe potentiellement dans ce qui sera pensé à l'avenir ou aurait pu être pensé maintenant. Ainsi ce qui est momentanément présent en tant qu'objet de la perception ou de la réflexion, contient en lui quel-

Si nous examinons attentivement cette joie, nous y trouvons deux éléments : 1° la conscience, et 2° l'amour. D'une part, nous sommes conscients de ce que nous existons en tant qu'être complet, unique et individuel ; de l'autre, nous sommes heureux de nous connaître ainsi ; et par conséquent nous nous aimons au point de ne tolérer aucune perte de la totalité de notre existence. Nous sommes donc toujours prêts à braver toutes les souffrances pour la maintenir contre des forces destructrices ; en fait, nous éprouvons de la joie même à travers ces souffrances.

Ainsi, en regardant au fond de moi-même, je constate que la réalité est directement constituée par un principe d'unité qui se manifeste dans l'énergie créatrice. Celle-ci recueille les parties de l'espace dans une totalité et les parties du temps dans une continuité. Ce principe d'unité, parce qu'il se connaît et s'aime, trouve dans la joie qu'il en éprouve un mobile qui le pousse à tenter de se retrouver partout dans l'univers. Il ne se réjouit que lorsqu'il rencontre l'Unique. Quoiqu'en lui-même il soit un individu distinct, la séparation et l'isolement le blessent. Il cherche toujours l'universel. En fait, tout ce qu'il veut faire est, en quelque sorte, une recherche de la perfection, un effort pour s'étendre en une unité plus vaste grâce à la synthèse de la petite unité qu'il forme avec la multitude qui l'entoure.

C'est parce que nous avons conscience de cette unité complète en nous-mêmes que nous comprenons non seulement les autres formes d'unité dans la société, dans l'humanité et dans l'univers, mais que nous cherchons aussi cette unité partout et ne pouvons comprendre une chose complètement qu'après l'avoir ramenée à la catégorie de l'unité. Ainsi, notre science cherche toujours la loi qui régit toutes choses ; notre histoire cherche le but de tout ce qui arrive, notre amour cherche la joie dans toute existence. Tant que nous n'avons pas trouvé cette unité, nous entrons continuellement en conflit tantôt avec une chose, tantôt avec une autre et nous errons sans but. Par exemple, quand nous cherchons un objet dans une chambre noire, nous allons à tâtons, nous trébuchons sur des choses dont nous ignorons la nature et nous nous heurtons continuellement aux meubles qui se trouvent

dans la chambre. Mais dès qu'une lampe est allumée, la chambre tout entière nous est révélée par la lumière ; les objets, si variés qu'ils soient, se cristallisent en une unité grâce à leurs relations mutuelles, et au lieu de nous heurter, nous donnent de la joie. Le principe fondamental d'unité qui régit l'univers est une lumière semblable dans notre vie. Nous le cherchons toujours dans notre savoir, dans notre amour et dans nos actions. Tant que nous ne l'avons pas trouvé, la vie est une lutte, un tumulte, un désordre, mais dès que nous l'avons trouvé elle devient une source éternelle de joie (1).

Et ici nous arrivons au point le plus important. L'objet de notre vie individuelle et sociale est de chercher et de réaliser ce principe d'unité, qui est la vérité de toutes vérités, le bien de tous biens, la joie de toute joie, la vie de toute vie. Cette recherche et cette réalisation ne sont point la simple compréhension, intellectuelle et impersonnelle, d'un principe abstrait d'unité ; elles entraînent entre l'homme et son entourage d'actives relations qui donnent à la vie son sens et sa valeur. Quand la lampe est allumée dans la chambre noire, la lumière ne nous donne pas seulement un savoir impersonnel des choses, mais établit aussi une relation personnelle entre nous et ce qui nous entoure.

Par conséquent, dans nos tentatives pour trouver l'unité derrière la création, nous avons à nous garder contre une erreur d'autant plus tragique qu'elle nous échappe. Il faut bien nous assurer que nous avons réellement trouvé ce que nous cherchons. Il ne nous faut pas nous contenter d'une imitation verbale de l'objet de notre recherche, — de simples paroles que nous pouvons comprendre par l'intellect, mais ne réalisons pas dans le cœur. Par exemple, il arrive maintes fois qu'en admettant l'existence de Dieu, nous blâmons l'agnostique qui doute de son existence et l'athée qui va plus loin et tâche de démontrer sa non-existence. Mais nous ne nous rendons pas compte que notre conduite dans la vie ne diffère pas en réalité de celle de l'agnostique. Nous nous croyons plus sages, parce que nous n'éprouvons pas

(1) Voir *Santi-niketan*, huitième série, pp. 27-46.

les angoisses du doute dont souffre ce dernier. Mais ces angoisses même sont préférables à l'indifférence qui étouffe tout, jusqu'au doute. Il n'y a rien de plus déplorable que d'être inconscient de sa propre ignorance. Sentons dans toutes les fibres de notre personne que nous ne connaissons pas Dieu, que nous ne l'avons ni trouvé, ni réalisé, tant que notre prétendue reconnaissance reste purement verbale et que nous ne nous soucions pas d'en introduire le sens dans nos actes. Nous occupons tout entier le monde où nous vivons sans y laisser aucune place pour Dieu. Nous ouvrons les yeux à la lumière du matin, mais nous n'y trouvons Dieu nulle part. La nuit quand nous nous couchons, nous ne sentons pas sa présence dans le calme du ciel étoilé. Nous avons réduit ce monde merveilleux à ne contenir que nos possessions, nos champs, nos maisons, nos cités, comme si nous n'étions pas nés dans le monde de Dieu, mais dans notre propre monde. Et cependant, nous n'hésitons pas à dire que nous reconnaissons Dieu, sans en avoir jamais senti le besoin dans notre vie.

Il n'y a pas d'erreur plus grave que celle-là. Bienvenues sont les angoisses du doute qui apparaissent dès que Dieu, à notre insu, touche un coin de notre conscience. C'est alors que nous commençons à nous sentir mal à l'aise, à comprendre que nous ne pouvons pas vivre seulement avec nos possessions. D'un côté, il y a les exigences pressantes du moi, de l'autre, il y a l'appel de la vérité. L'âme est encore dans les ténèbres, mais déjà la lumière qu'elle ne voit pas encore clairement commence à l'attirer. Cela est extrêmement douloureux, mais cette douleur délivre l'âme. Que tout notre être fonde en larmes, elles ne couleront pas éternellement. Tout vaut mieux qu'une insensibilité qui obstrue toute notre vision de la vérité.

Le pis est que nous sommes insensibles au vide qu'elle laisse dans notre vie. Pour nous en faire sentir l'immensité, Tagore nous raconte un rêve. Tout jeune, il avait perdu sa mère. Une nuit, il rêva qu'il était encore enfant à l'époque où sa mère vivait. Elle était assise dans une chambre de sa maison de campagne sur le bord du Gange. Sa présence lui semblait toute naturelle,

aussi traversait-il sa chambre sans y faire attention. Mais arrivé dans le vestibule, il eut subitement conscience que sa mère était vivante. Il revint aussitôt dans sa chambre et la salua. Elle prit ses mains et lui dit : « Tu es venu ! »

N'est-il pas étonnant, se dit Tagore en songeant à ce rêve, que demeurant chez notre mère, passant devant sa porte bien des fois, sachant clairement qu'elle vit, nous vivons notre vie quotidienne, comme si elle n'existait pas ? Et n'éprouvons-nous pas par là quelque perte ? La mère ne cesse pas de nous prodiguer ses dons. Mais quelle ne devrait pas être notre tristesse à l'idée qu'elle ne prend pas nos mains et ne nous dit pas « Tu es venu ! » Les gâteaux et les douceurs sont là ; mais où est cette voix ? Où est ce geste d'amour ? A partir du moment où l'âme en éprouve le besoin, peut-elle se contenter de friandises ?

Ce baiser que l'âme donne à l'âme est rare dans notre vie ; mais du moment où nous en ressentons le besoin, nous ne pouvons plus nous consoler avec des dogmes et des credos ; nous comprenons sur-le-champ que l'amour est notre seul appui. La lumière du savoir intellectuel n'éclaire pas tous les coins obscurs de notre vie intérieure. Sans amour, nous restons ignorants en dépit de notre savoir. Ainsi je puis connaître des milliers de personnes autour de moi, la connaissance que j'en ai n'est pas complète, mais partielle. Je me conduis dans ma vie quotidienne comme si elles n'existaient pas. Mais puis-je dire la même chose des quelques personnes qui me sont chères ? Non, elles forment le monde même dans lequel je vis, car je les ai vues à la lumière de l'amour et, de ce fait, je les connais complètement. C'est par notre amour de nous-mêmes que nous réalisons la vérité de notre âme. Et de même, nous ne pouvons réaliser la vérité d'autres âmes qu'à mesure que nous les englobons dans cet amour.

Ainsi, bien que nous sachions et croyions que Dieu existe, cette connaissance demeure incomplète et inefficace, tant qu'elle manque d'amour. En effet, nous ignorons Dieu dans notre vie quotidienne, comme nous ignorons la multitude des gens que nous rencontrons tous les jours. Tant que nous ne l'aimons pas, son existence ou sa non-existence nous importe peu. Par consé-

quent, il nous manque toujours la vérité la plus grande, la seule qui puisse nous apporter la félicité et la joie de la sagesse. Nous souffrons donc d'un vide qui n'est jamais comblé (1).

Ce manque d'amour produit un endurcissement qui obscurcit complètement notre vision de la vérité. Nous nous occupons follement à exploiter les forces de l'univers en vue d'augmenter notre puissance ; nous ne nous rendons pas compte que, tandis que la puissance s'exprime dans un déploiement étonnant des forces, l'amour accomplit des exploits encore plus grands dans les profondeurs de notre conscience. Derrière le voile, l'amour nous anime et nous élève. Il en est partout ainsi. Car ce qui a une haute valeur n'est jamais étalé en plein soleil. C'est pourquoi nous ignorons complètement d'où vient ce courant incessant de vie qui s'écoule dans l'humanité, d'où vient cette lumière de la conscience qui ne connaît pas d'extinction, d'où vient cette puissante intelligence qui éveille l'homme à la compréhension de la vérité. Nous ne savons pas comment ce vieux monde se débarrasse de sa fatigue, comment les rides de la vieillesse disparaissent dans la fraîcheur de la jeunesse, comment la grande puissance du chêne dort dans le gland. L'enveloppe terrestre, qui cache ainsi le jeu merveilleux des forces, est en vérité le voile de l'amour. Dans le sommeil, cet amour est tranquille ; dans la mort, profond ; dans les ténèbres, il devient intense ; dans la lumière c'est la source invisible de l'énergie dynamique, dans la vie c'est notre appui impérissable qui nous fortifie toujours et compense sans cesse nos pertes (2).

Ainsi, « l'amour explique au fond tout ce qui nous entoure. Ce n'est pas un simple sentiment, c'est la vérité ; c'est la joie qui est à la base de toute création » (3). Car il absorbe et réconcilie toutes les contradictions de l'existence, l'unité et la dualité, le mouvement et le repos, la perte et le gain, l'esclavage et la liberté. « Dans l'amour seulement, l'unité et la dualité ne sont pas en désaccord. L'amour doit être à la fois unique et double...

(1) Voir *Santi-niketan*, première série, pp. 4-17.

(1) *Dharma*, pp. 17-14.

(2) *Sâdhanâ*, p. 107.

Dans l'amour seulement le mouvement et le repos ne font qu'un » (1). Car notre cœur ne trouve jamais le repos jusqu'à ce qu'il ait trouvé l'amour, et même alors il ne trouve le repos que sous une forme d'activité intense. « Dans l'amour, la perte et le gain sont en harmonie... L'amour est vraiment ce qui rapproche et unit inséparablement l'acte de donner et celui de recevoir » (2).

Il s'ensuit que notre savoir est incomplet sans amour. Il ne suffit pas de savoir simplement que le monde est régi par des lois ; il ne suffit pas non plus de savoir ce que sont ces lois qui tiennent les parties innombrables du monde dans l'étreinte de fer de la nécessité. Il faut savoir aussi la profonde signification de tout cela . C'est que ces lois procèdent de la volonté d'un Être suprême qui crée le monde en se donnant continuellement et en s'y conformant lui-même. Un tel savoir nous révélerait la vérité de notre existence. Car il y a entre nous et notre Créateur une relation personnelle. La grande imperfection de la connaissance scientifique est d'être intellectuelle et impersonnelle. Lorsque, au contraire, à l'aide de l'amour nous possédons la connaissance personnelle, nous éprouvons une joie indescriptible dans le sentiment d'une parenté intime avec notre Créateur.

Ce sentiment se développe à mesure que notre esprit avance dans sa recherche de l'unité universelle ou plutôt à mesure qu'il s'en rapproche à l'aide de la lumière croissante de l'amour. C'est ce que Tagore veut dire dans le passage suivant : « Le sentiment d'une telle parenté a paru en nous avec notre existence physique, là où il y avait la séparation et la rencontre entre notre vie individuelle et le monde universel des choses ; il a pris une couleur plus profonde dans notre vie mentale, là où il y avait une séparation et une réunion continue entre notre esprit individuel et le monde universel de la raison ; il s'est élargi, là où il y avait une séparation et une combinaison entre la volonté individuelle et le monde universel des personnalités humaines ; il a atteint son dernier but, là où il y avait la séparation et l'har-

(1) *Ibid.*, p. 114.

(2) *Ibid.*, p. 114.

monie entre l'Unique Individuel en nous-mêmes et l'Unique Universel dans l'infini. Et à ce point de séparation et de rencontre éternelles de l'Unique avec l'Unique, éclate le chant merveilleux de l'homme :

« Cela est le Moyen Suprême de Ceci,
Cela est le Trésor Suprême de Ceci,
Cela est le Monde Suprême de Ceci,
Cela est la Joie Suprême de Ceci (1).

La vie consiste vraiment dans cette parenté entre Cela et Ceci » (2).

Il s'ensuit que la réalité est étroitement liée à l'être personnel ; par conséquent, quand nous éliminons la personnalité et cherchons à l'interpréter par des catégories logiques, nous ne créons qu'un brouillard qui nous empêche de voir la vérité. L'Upanishad dit : « La divinité qui se manifeste dans l'activité de l'Univers demeure toujours dans le cœur humain comme l'Ame Suprême. Ceux qui apprennent à la connaître par la perception immédiate du cœur atteignent l'immortalité. On l'appelle *Visvakarma*, c'est-à-dire ce qui se manifeste extérieurement dans la multiplicité des formes et des forces de la nature, mais qui, à l'intérieur de l'âme, se révèle toujours comme une unité. Notre poursuite de la vérité dans le domaine naturel se fait donc par l'analyse et la méthode progressive de la science, mais notre appréhension spirituelle de la vérité est immédiate. Nous ne pouvons pas atteindre l'Ame Suprême par les additions successives des savoirs acquis morceau par morceau même durant toute éternité ; nous ne pouvons que la connaître comme le cœur de notre cœur, comme l'âme de notre âme ; nous ne pouvons que la connaître dans l'amour et la joie que nous éprouvons lorsque nous nous tenons en face d'elle » (3).

Pour connaître Dieu, il faut donc renoncer à notre méthode

(1) *Brihadaranyakopanishad*, 4, 3, 32.

(2) *Personality*, pp. 84-85.

(3) *Sādhanā*, pp. 36-37.

ordinaire qui consiste à acquérir le savoir, et adopter une autre méthode absolument différente. Nous devons suspendre ces opérations intellectuelles dans lesquelles nous réfléchissons sur les choses extérieures et les saisissons par l'esprit. Nous devons recourir à la méditation qui consiste à « pénétrer le milieu de certaine grande vérité pour qu'à la fin nous soyons possédés par elle » (1). C'est là l'unique méthode pour atteindre la vérité la plus élevée, que nous ne pouvons comprendre par l'intelligence, mais que nous pouvons toutefois atteindre. Ainsi quand on dit « Cela est la Joie Suprême de Ceci », on n'entend pas par là une doctrine mystique, sectaire ou philosophique mais l'intuition la plus profonde de l'âme à l'égard de l'âme. C'est en vain que nous essayons de concevoir l'Infini par d'autres moyens, par une négation du fini, par exemple ; car l'infini n'est pas une négation, mais la plus positive de toutes les existences positives. Dieu n'est par un *non*, mais un *oui éternel* qui déroute toujours notre compréhension intellectuelle, mais qui se révèle toutefois dans notre méditation. Par conséquent, la prière, la plus ardente qui ait jamais surgi du cœur humain, a été : « O Toi ! l'Unique qui te révéles toi-même, révèle-toi en moi » (2).

Cette prière, on ne la prononce jamais en vain. Nous n'avons qu'à réfréner nos tendances à l'argumentation et à ouvrir notre faculté intuitive à tout ce qui nous entoure, absolument comme nous ouvrons les yeux à la lumière. Et alors, nous verrons qu'en dépit de la multitude des choses qui se précipitent devant nous en un flux sans fin, nous possédons encore un sentiment de totalité et de plénitude dans lequel nous dépassons tout mouvement et entrevoyons l'éternel. En fait, c'est cet aperçu de l'éternel qui dure et qui est notre principal appui. Nous allons essayer de nous faire mieux comprendre au moyen d'une analogie : nous voyons un ami dans nos rapports extérieurs avec lui, dont chacun constitue une expérience distincte. Notre esprit reçoit ces expériences une à une, à des moments différents, dans des circonstances variées. Si nous essayions de les rassembler toutes,

(1) *Personality*, p. 151

(2) *Sādhanā*, p. 37.

nous constaterions que leur ensemble paraîtrait bien insignifiant, comparé à notre connaissance de son être tout entier en tant que personne unique et indivisible. Une telle connaissance dépasse grandement chacune des expériences que nous avons eues de notre rapport avec lui ; elle n'est pas confinée au passé, ni au présent, ni ne peut se terminer même à la mort. De plus, elle est très facile à acquérir et nous apporte de la joie ; car c'est avec joie et sans aucun effort que notre faculté naturelle d'intuition nous révèle un principe d'unité dans la personnalité de notre ami, — principe qui comble tous les vides dans nos rapports avec lui. De même, c'est une telle faculté naturelle d'intuition qui permet à l'homme d'entrevoir, à travers tous les mouvements du monde, le principe éternel du *Çantam*, et de s'exclamer : « Cela est la Joie Suprême de Ceci ! »

On peut objecter que, quoique la personnalité de notre ami consiste dans un principe d'unité, cependant, ce n'est que dans des expressions diverses de ce principe que nous pouvons avoir des rapports avec lui. De même, pour avoir des rapports avec Dieu qui est supposé infini, il nous faut le récréer sous des formes finies ; en tant qu'infini, nous n'avons rien à faire avec lui.

Nous répondons que l'expression extérieure de notre ami ne dépend pas de notre imagination créatrice ; et c'est ce qui rend possible notre amitié. De même, l'expression extérieure de Dieu ne dépend pas des efforts créateurs. Par sa puissance infinie, il s'exprime continuellement dans les formes variées de la nature. Lorsqu'il nous a créés en tant qu'hommes, il s'est donné à nous intérieurement et extérieurement, et ne nous a pas laissé la tâche de le créer à notre intention sous des formes finies. La lumière du matin est pour nous, la verdure des bois est pour nous, les fleurs fleurissent pour nous ; et ce bel univers qui est nôtre, où nous sommes entourés de ceux qui nous sont chers, est pénétré d'un bout à l'autre par sa pensée consciente, par son amour. Allons-nous séparer notre Dieu de ce monde magnifique qu'il a créé et l'enfermer dans nos doctrines, nos dogmes et nos credos ? Dans ce monde magnifique, — sa belle création, — Dieu qui remplit sans cesse notre cœur de vérité, de beauté et d'amour, serait-il

le Dieu de la théologie ? Pourquoi cette création si nous qui y vivons ne pouvons ouvrir notre cœur à notre Créateur et Lui offrir notre amour ? Non, nous n'avons nullement à créer des images finies de Dieu ; nous n'avons qu'à ouvrir notre esprit à sa merveilleuse création pour nous trouver en relation personnelle avec Lui et nous écrier : Cela est la Joie Suprême de Ceci (1).

Dieu a créé ce monde dans sa joie infinie, par la force de son amour infini et par une succession continue d'abandons de soi-même. « Il est le poète, il emploie l'esprit comme son instrument, il se révèle dans des limites. Cette révélation surgit de l'abondance de la joie et non pas d'une nécessité extérieure (2). »

C'est en cela que nous trouvons l'idéal de notre vie. « S'abandonner perpétuellement, telle est la vérité de notre vie. Le faire parfaitement constitue la perfection de la vie. Nous avons à faire de cette vie un poème dans toutes ses manifestations ; elle doit exprimer notre âme qui est infinie et non seulement nos possessions qui n'ont pas de valeur en elles-mêmes. La joie que nous avons à nous donner montre que nous avons en nous la conscience de l'Infini » (3).

L'obstacle le plus puissant à cette réalisation intuitive de Dieu, est l'obsession de l'âme par l'égoïsme qui nous sépare de nos semblables et empêche notre union avec notre entourage. Notre adoration quotidienne de Dieu consiste donc « dans l'affranchissement de tout ce qui constitue un obstacle à l'union, et dans l'élargissement de notre conscience de Dieu par la piété et le devoir, par la bonté et l'amour » (1).

II. LA RELIGION ET LA SCIENCE

Voici donc un idéal de vie assez simple, accessible à tous, qui repose sur une foi si enracinée dans la nature humaine, sur des besoins si profonds de la vie spirituelle, qu'il échappe à toute

(1) *Santi-niketan*, quinzième série, pp. 66-76.

(2) *Personality*, p. 63.

(3) *Ibid.*, p. 63.

(4) *Sâdhanâ*, p. 149.

attaque de la science. Au cours du demi-siècle dernier, la science semble avoir manifesté un esprit antireligieux ; mais après un examen plus attentif, on constatera qu'elle n'attaque point ces éléments universels de la religion. En effet, on ne peut attaquer la vraie religion sans contrarier les plus profondes dispositions de l'homme qui cherchent à absorber les intérêts de la vie individuelle dans les intérêts plus vastes du pays, de l'humanité et de Dieu. La religion a ses racines dans ce désir d'expansion. Il y a chez chaque individu le « mécontentement divin » qui est à la base et de l'avancement scientifique, et du progrès spirituel.

Ce mécontentement divin est un élément très important et caractéristique de la nature humaine. Il est donc de toute nécessité qu'il s'applique aux deux aspects de notre existence dont nous avons parlé dans le chapitre VI.

Le côté fini de notre existence est subordonné à nos besoins. Là, nous nous occupons à nous procurer des choses. Mais cette acquisition, il faut nous le rappeler, est toujours partielle, elle est bornée par nos besoins, et n'élargit pas notre esprit tout entier. L'autre côté de notre existence, au contraire, est tourné vers l'infini. Là, nous ne cherchons pas à acquérir, mais à être. C'est ce côté de l'existence que la science semble ignorer, quand elle se mêle de la religion. M. H.-G. Wells, par exemple, n'en tient aucun compte dans son ouvrage intéressant — *Dieu, l'invisible Roi* — où il esquisse ce qu'il appelle la religion renaissante qui prend forme aujourd'hui, sous l'influence évidente de la science, croyons-nous. C'est pourquoi cette religion moderne, telle que la conçoit Wells, bien qu'elle puisse contenir certains éléments de vérité, ne réussit pas à assimiler les éléments vitaux de la religion. Essayons d'expliquer notre point de vue.

M. Wells distingue dans Dieu deux éléments, le Créateur et le Rédempteur. Et tandis qu'il place le premier dans le ténébreux royaume de l'agnosticisme, il accueille le second comme le roi de tous les hommes, l'ami et le guide de toute l'humanité. Or, cette division arbitraire de Dieu en deux parties que M. Wells avoue ne pouvoir réunir en une seule conception, est fatale au véritable esprit de religion.

auteur, est d'abord Courage, ensuite Personne et, par conséquent, fini ; de plus, il est jeune et enfin il est l'Amour. Nous ne voyons aucune raison d'être, sur ce point, d'un avis différent de M. Wells ; seulement nous désirerions interpréter ses assertions à notre façon. Dieu est fini, parce qu'il est une personne. Soit, mais ce n'est là qu'un aspect de Dieu qui résulte de cet aspect de Créateur que M. Wells voudrait renvoyer dans les ténèbres de l'agnosticisme. Le fini, ne l'oublions pas, n'est pas une négation de l'infini, mais sa propre expression ; il est par conséquent, aussi important que l'infini. L'infini, par sa nature même, ne peut être une négation. Son essence même est de tout comprendre, c'est-à-dire qu'il absorbe chaque chose et ne laisse rien en dehors de lui qui puisse le nier. Ainsi, lorsque nous disons que Dieu est fini, nous voulons seulement dire qu'il a pris une expression, car une forme d'expression ne peut être que finie. Le fini est une condition indispensable de la création, « c'est l'objet que l'Être infini place devant lui afin de s'exprimer lui-même » (1).

« Le but essentiel poursuivi par Dieu, nous dit ensuite M. Wells, c'est l'acquisition d'une claire connaissance qui soit elle-même un moyen de parvenir à plus de connaissance encore, et du même coup à plus de puissance. A cet effet, il est obligé de se servir d'yeux, de mains et de cerveaux humains. Et à mesure que Dieu acquiert de la puissance, il l'emploie pour une fin qu'il commence seulement à embrasser du regard, et qu'il embrassera de plus en plus complètement dans la suite des temps. Néanmoins, il est possible d'indiquer, à grands traits, le but auquel il tend. C'est la victoire sur la mort. Il cherche à vaincre la mort tout d'abord dans l'individu en intégrant les mobiles de sa vie dans un grand dessein éternel. Puis il cherche à déjouer la mort qui semble guetter toute notre espèce sur une

(1) *Personality*, p. 54. C'est la vérité profonde qui est à la base de la religion vishnouïte. Celle-ci a résolument déclaré que Dieu s'est lié à l'homme et que c'est en cela que consiste la plus grande gloire de l'existence humaine. Voir : *Sādhanā*, p. 115.

planète qui va perdant sa chaleur sous un soleil qui se refroidit » (1).

Or, quoique M. Wells garde une attitude strictement agnostique à l'égard du fait de la création, tout ceci semble impliquer que tous les maux du monde et de la vie, contre lesquels nous devons lutter, doivent être attribués à un principe distinct que Dieu s'est donné la tâche de combattre et de vaincre. M. Wells retombe donc implicitement dans cette métaphysique intenable qui suppose derrière l'univers deux principes indépendants, le principe du Bien et le principe du Mal. Une telle doctrine dépouille l'homme de la meilleure portion de son mérite et de sa valeur et, avec la triste conception d'un dieu anthropomorphique, ferme les yeux sur les besoins profonds de sa vie spirituelle (2).

Réveille-toi ! lève-toi ! Voilà l'appel que l'homme entend en face des maux. Le développement de l'homme n'est pas comme celui de la fleur, facile, naturel et spontané. L'homme doit se frayer un chemin à chaque pas à travers les terrains les plus difficiles. Il y a du mal dans le monde, il n'y a pas de limite à la souffrance humaine. Mais c'est précisément ces souffrances qui donnent à l'homme sa grandeur. Si l'homme avait été faible, il n'y aurait rien de plus incompatible avec la création que la peine et la souffrance. Elles ne sont pas pour ce qui est petit, elles sont le titre de gloire de ce qui est grand. Il n'y a pas de souffrance dans la vie végétative ; la souffrance dans la vie animale est limitée, mais les souffrances de l'homme sont vastes, variées et intenses et c'est en cela que l'homme est le plus grand de toute la création (3).

L'humanité est pour nous un trésor précieux acquis par de longues souffrances au cours des âges sans nombre ; et nous avons encore à la perfectionner en endurant les souffrances et les sacrifices qui nous échoient. Dans ce progrès de l'humanité

(1) *Dieu, l'invisible Roi*, traduction française de M. Butt, pp. 236-237.

(2) Les maux, selon Tagore, sont nécessaires à la création, étant les empêchements indispensables pour donner au mouvement l'impulsion dont il a besoin. Voir : *Sâdhanâ*, pp. 47-65.

(3) Voir : *Dharma*, pp. 20-22.

vers la perfection, notre intention n'est pas d'éliminer la souffrance, mais de l'utiliser pour la création et d'en tirer ainsi la joie, but final de la vie humaine, en regard duquel tout le reste, puissance, richesse, etc., n'est qu'une simple étape.

Il résulte de tout cela que le dessein que M. Wells attribue au Dieu de sa religion moderne, est un dessein trop petit pour une religion appelée à soutenir l'homme de nos jours. La science nous a ouvert les yeux. Nous ne voyons pas de limites à notre puissance. Nous rêvons d'atteindre un corps universel. « Notre organe de la vision et de la locomotion, notre force physique s'étendent sur le monde entier ; la vapeur et l'électricité deviennent nos nerfs et nos muscles... Par le savoir scientifique nous nous dirigeons vers la réalisation de l'universel sous son aspect physique » (1). Mais pendant que nous sommes ainsi en train d'augmenter notre puissance, nous devons toujours nous rappeler que c'est à l'homme de posséder la puissance et non pas à la puissance de posséder l'homme. La puissance n'est pas un but en elle-même ; elle n'est qu'un moyen ; sa valeur ne consiste pas dans son emploi déréglé et sans limite, mais seulement dans son équilibre dont l'amour et la joie sont la note dominante. L'expression la plus pleine de l'homme ne réside pas dans la puissance, mais dans la perfection. Par conséquent, dans l'organisation de la vie spirituelle de l'homme, la puissance doit tenir toujours une place subalterne, la place d'un esclave qui n'a d'autre valeur que son utilité, et servir à satisfaire les besoins matériels de l'humanité. Dans un système de religion, elle ne peut et ne doit se voir attribuer l'importance que M. Wells lui accorde. Nous savons bien qu'il ne la considère pas comme un but en elle-même, mais seulement comme un moyen, le but étant « la victoire sur la mort ». Quoi qu'il en soit, la puissance est dans son idée, sinon le but final, tout au moins la force motrice, la principale idée inspiratrice. D'ailleurs, le but lui-même, — « la victoire sur la mort », — n'est qu'un but négatif ; il ne contient pas ces éléments positifs d'amour et de joie qui

(1) *Sādhanā*, pp. 61-62.

sont indispensables à l'esprit religieux. Quant à « la victoire sur la mort qui semble guetter toute notre espèce sur une planète qui va perdant sa chaleur sous un soleil qui se refroidit », cela peut être laissé à la science ; la volonté de vivre chez l'homme est un mobile assez puissant pour arriver à cette fin. Cela ne doit pas occuper tout le domaine de la religion qui a un rôle différent.

A vrai dire, le vice du système religieux de M. Wells est d'être conçu dans un esprit scientifique bien plus que dans un esprit religieux. Ce dernier se montre ça et là à travers ses aspects éthiques, mais ce qui domine est l'attitude intellectuelle de la science. Tout en souhaitant à la science de poursuivre glorieusement la grande mission qui consiste à accroître le savoir de l'homme et sa puissance sur la nature, nous souhaiterions cependant qu'elle se confinât dans sa propre sphère et ne s'aventurât pas dans un domaine qui échappera toujours à ses investigations. Le propre de la création, son essence même, est d'être mystérieuse. C'est dans ce mystère que réside la joie de l'homme, source lumineuse de sa foi et de son amour. Si loin que la science puisse avancer dans son explication des lois de la nature, elle ne pourra jamais expliquer ce mystère ; elle ne peut que le faire reculer d'un pas plus loin, le rendre de plus en plus profond et, de ce fait, donner à la joie de l'homme une intensité plus grande, à sa foi une illumination plus forte, à son amour une étendue plus vaste. Pour l'homme du moyen âge, la chute d'une pomme du haut de l'arbre était un mystère ; pour nous, la loi de gravitation n'est qu'un mystère situé dans une région plus lointaine ; un autre Newton réussira peut-être un jour à repousser ce mystère encore plus loin en l'interprétant par une loi plus compréhensive ; mais le mystère final ne sera jamais éclairci. Le jour où l'homme trouverait le tout dernier mot de l'énigme, serait, d'ailleurs, le plus triste de son existence, car aussitôt il se trouverait emprisonné dans les murs de son savoir intellectuel et deviendrait, malgré son pouvoir énorme sur la nature, un être misérable, n'ayant rien à accomplir, rien à espérer, rien à attendre dans la vie.

Ce mystère est donc l'essence même de la vraie religion. Chercher une religion sans mystère, c'est vouloir représenter le drame d'Hamlet sans le rôle d'Hamlet. Par conséquent, quand M. Wells, cherchant à formuler la religion moderne, commence par adopter une attitude d'agnosticisme à l'égard du problème de la création, il néglige la partie vitale de la religion. L'agnosticisme, nous le ferons remarquer, n'est que le résultat de l'échec auquel s'expose inévitablement l'effort scientifique qui se risque au delà de sa juridiction.

III. LA RELIGION UNIVERSELLE

Il mérite d'être noté que tout ce que Dieu nous donne est très simple, nous l'appelons *naturel* ; mais tout ce que nous construisons est complexe, nous l'appelons *artificiel*. Notre vie quotidienne est complexe, notre société est complexe, nos organisations sont complexes, notre civilisation est complexe. Nous nous vantons de l'énormité et de la complication de ce que nous accomplissons ; cependant, un léger effort d'attention suffit pour reconnaître qu'il n'y a que faiblesse et imperfection à la base de ce qui est complexe, que c'est le simple seul qui est parfait.

Par conséquent, la religion en tant qu'expression de la vie de l'homme en Dieu, force vivante de la synthèse, doit être un idéal de simplicité. Mais telle est l'ironie du destin que nous en avons fait une chose très complexe. Nous l'avons recouverte d'un réseau impénétrable de dogmes et de credos sans nombre, de rites et de cérémonial artificiels, de théories et de doctrines que nous ne pouvons comprendre, et alors nous demandons au prêtre de nous conduire à travers ces mailles sans fin, pour parvenir éventuellement à ce qui n'est pas vérité, ou tout au plus à ce qui n'est qu'une vérité partielle, particulière à telle ou telle secte, et qui ne sert qu'à nous séparer les uns des autres et même à exciter nos passions les plus basses. Et quelle en est la raison ? C'est qu'au lieu de nous laisser absorber par la grande vérité de la religion, nous avons essayé de la saisir par notre intelli-

gence bornée, et par là, nous l'avons rétrécie, estropiée et perdue. C'est comme si l'on courait dans une anxiété fiévreuse après la lumière du soleil, en gardant tout le temps les yeux fermés. La vérité religieuse est notre besoin le plus grand, — c'est vrai ; — mais c'est précisément la raison pour laquelle, comme la lumière du soleil, elle s'étend partout. Nous n'avons qu'à lui ouvrir nos âmes.

Mais on pourrait dire : il faut la comprendre. Non, répondrons-nous, il n'est pas nécessaire de la comprendre. Heureusement pour nous, Dieu l'Invisible Roi n'est pas compréhensible. Tout ce que nous comprenons n'est pas Lui, c'est quelque chose d'autre, de petit, de fini dans notre compréhension. Or, nous ne pouvons trouver le bonheur suprême que dans ce qui est infini, jamais dans ce qui est borné, dit la *Chândogya-Upanishad* (VII, 23).

Omniprésent, Il nous échappe si, au lieu de lui ouvrir le cœur, nous nous imposons un effort pour le posséder. Il en est de Lui comme de l'air que nous respirons, — qui donc songerait à bâtir des murs pour s'emparer du grand air ? Nous augmentons peut-être nos biens en élevant autour de nous des barrières, mais, comme au grand air, nous ne pouvons avoir accès à Dieu, qu'en les franchissant. L'effort que nous faisons pour acquérir nous fait perdre la joie ineffable de nous livrer à Lui et de Le sentir en nous. Comme dit l'Upanishad : « De Brahma, la parole retourne déroutée, ainsi que l'esprit ; mais celui qui le connaît par la joie qu'il donne, qu'il n'ait aucune crainte » (1).

L'idéal le plus simple de la religion, Tagore le tire des Upanishad. Cet idéal n'est nullement estropié ou mutilé par l'imagination, mais plein et compréhensif dans sa pureté et dans sa simplicité. « Dieu, nous dit l'Upanishad, est vrai. Il a la connaissance de tout, Il est infini. » Il est vrai, sinon aucune chose dans le monde ne serait vraie. Il a la connaissance de tout : tout ce qui existe est sa connaissance, et tout ce dont Il a connaissance existe en réalité. Et Il est infini. Sous ces simples catégo-

(1) Voir : *Dharma*, pp. 27-31.

ries, les Upanishads contemplent l'Univers entier avec toute sa multitude et sa variété. Elles n'ont pas imaginé de sphères particulières pour le ciel et pour l'enfer, n'ont pas créé de temples ou d'églises, n'ont établi aucune personne individuelle, ni aucune image comme l'incarnation de la divinité ; elles n'ont pas formulé de doctrines compliquées du péché et du salut ; grâce à une intuition compréhensive elles ont supprimé d'un seul coup toute complexité. Quel idéal de religion pourrait être plus simple ?

Le fait que Dieu est incompréhensible ne doit pas empêcher cette religion d'être acceptée. Tout ce qui est compréhensible est fini, mais Dieu est infini, Il est partout, en dedans, en dehors, le plus près de nous, le plus loin de nous. Dans sa réalité, nous sommes réels, dans sa joie nous nous exprimons. En vérité, « de la joie surgit toute cette création, par la joie elle est nourrie, vers la joie elle marche et dans la joie elle se perd » (1).

Ce texte exprime la note dominante de la religion. Il faut envisager la terre, le ciel et les étoiles d'une part et notre conscience de l'autre, comme les manifestations spontanées et joyeuses de la Volonté et de la Puissance Suprêmes. C'est pourquoi on nous exhorte : « Apprends que tout ce qu'il y a dans l'Univers est enveloppé par Dieu. Jouis de tout ce qu'il te donne, n'entretiens pas dans ton esprit l'avidité pour une richesse qui n'est pas à toi » (2).

Ces paroles si simples ont exercé une grande influence sur la vie de Tagore. Il les cite souvent dans ses ouvrages. « Avoir conscience, ajoute-t-il, du fait qu'on est absolument enveloppé par Brahma, ce n'est pas seulement un acte de contemplation, *ce doit être le but de toute notre vie* » (3).

(1) Voir : *Dharma*, p. 33.

(2) *Içopanishad*, 1.

(3) *Sâdhanâ*, p. 149.

CHAPITRE VIII

L'HOMME ET L'HOMME

On raconte qu'une fois Dieu offrit à un homme de lui accorder trois bienfaits. Le malheureux homme n'était pas préparé à une fortune aussi subite et ne savait que demander. A la fin, il marmotta confusément trois désirs de son cœur si peu importants que pendant tout le reste de sa vie, il se repentit d'avoir perdu la seule chance de son existence.

Ce conte montre que nous avons tort de croire toujours savoir quel est le désir de notre cœur. La volonté qui travaille en nous est au delà de notre vue ; l'œuvre de notre vie consiste à la trouver.

C'est la volonté universelle agissant derrière toute l'humanité qui en tant que *Jivandevatâ* façonne notre personnalité à travers des circonstances variées. Elle ne se révèle pas à l'individu à moins qu'il ne puisse s'harmoniser avec tout ce qui l'entoure. Evidemment, le vrai désir de l'homme est de se réaliser ; c'est-à-dire, de s'exprimer et d'utiliser toutes ses possibilités. Mais comment s'y prendre ? En quoi consiste cette réalisation de soi-même ? Tant que cette question ne sera pas éclaircie, la volonté universelle nous restera cachée ; car c'est précisément la révélation de cette volonté qui nous fait connaître en quoi consiste la réalisation de soi-même.

La science ne peut nous guider ici, car elle ne nous donne que

la connaissance pure et détachée de la vie. Se réaliser soi-même, ce n'est pas connaître, c'est vivre. « Vivons donc, dit Tagore, ayons la joie vraie de la vie qui est la joie du poète se donnant dans son poème. Exprimons notre infinité dans tout ce qui nous entoure, dans les travaux que nous faisons, dans les choses dont nous nous servons, dans les hommes auxquels nous avons affaire, dans le monde où nous jouissons. Que notre âme pénètre tout ce qui nous entoure et se crée dans toutes les choses et montre sa plénitude en remplissant les besoins éternels » (1).

Mais comment vivre ainsi ? On en trouvera le secret dans le mouvement rythmique au cours duquel notre soif d'acquisition fait place au renoncement, renoncement qui va jusqu'à l'abandon de la vie. Ne pas craindre la mort ! Elle n'est que le seuil de l'immortalité. C'est pourquoi on nous conseille de travailler sans permettre au travail de s'attacher à nous. Notre travail doit s'écouler avec notre vie et ne pas la gêner en s'y attachant. Tant que la vie s'écoule, la mort ne fait que la renouveler sous des formes nouvelles, mais dès que quelque chose l'arrête en s'y attachant, la mort la contrarie.

En effet, la vie humaine est une création perpétuelle qui doit se dépasser dans l'infini. C'est en cela qu'elle diffère de la vie de l'animal toujours bornée aux besoins matériels. « La distinction la plus importante entre l'homme et l'animal est que ce dernier est presque confiné dans les limites de ses besoins, la plus grande partie de son activité étant employée à sa propre préservation et à celle de sa race. Comme le marchand au détail, il ne tire pas grand profit de son commerce de la vie ; presque tous ses gains doivent être employés à payer l'intérêt à la banque. Presque toutes ses ressources sont consacrées uniquement à ses efforts pour vivre. Mais l'homme dans son commerce de la vie est un marchand très important. Il gagne beaucoup plus que ce qu'il est obligé de dépenser. Par suite, il y a un vaste excédent de richesses dans sa vie, ce qui lui permet d'être inutile et irresponsable dans une large mesure. Il y a de vastes champs autour

(1) *Personality*, pp. 63-64.

de ses besoins et il y trouve des objets qui sont des fins en eux-mêmes » (1).

C'est dans ces vastes champs, — domaine du superflu et de l'inutile, — que nous trouvons la véritable expression de l'humanité. La civilisation de l'homme est bâtie sur ce superflu, car c'est par lui que la science et la philosophie, l'art et la religion prospèrent. Dans le passage suivant, Tagore l'explique très clairement :

« Lorsqu'un sentiment qui s'élève dans nos cœurs dépasse de beaucoup ce que l'objet qui l'a produit peut absorber, il nous revient et par ses ondes de retour nous rend conscients de nous-mêmes. Quand nous sommes pauvres, toute notre attention est fixée en dehors de nous, sur les objets dont nous avons besoin. Mais lorsque notre richesse dépasse grandement nos besoins, sa lumière se réfléchit sur nous et nous éprouvons le sentiment que nous sommes riches. C'est pourquoi de toutes les créatures il n'y a que l'homme qui se connaisse, parce que l'impulsion qui le pousse à connaître lui renvoie sa propre surabondance. Il sent sa personnalité avec plus d'intensité que les autres créatures, car son pouvoir de sentir dépasse la teneur des objets de son sentiment » (2).

Cet excès de sentiments de l'homme, ce débordement de ses émotions au delà des objets dont elles procèdent, cherche à s'exprimer dans l'art et dans une vie créatrice qui fait voir le véritable caractère de l'humanité. Les principales forces créatrices sont ainsi des forces d'émotion, qui, par conséquent, méritent toujours d'avoir la voie libre ; autrement les courants de la vie seraient arrêtés. En fait, tant que ces forces d'émotion ne sont pas mises en jeu, nous n'avons pas de contact direct avec la réalité, mais seulement avec des abstractions. Même le monde, tel que l'idéaliste le conçoit, c'est-à-dire le monde constitué par les perceptions humaines, demeure un monde abstrait jusqu'à

(1) *Personality*, p. 9.

(2) *Personality*, pp. 11-12.

ce que nous agissions sur lui avec nos émotions. Celles-ci donnent à notre vie une valeur qui ne peut être mesurée par l'utilité. Elles nous élèvent au degré d'une vie morale et spirituelle en la poussant continuellement au delà des limites de notre propre moi. Elles permettent à celui-ci « de trouver dans les autres, — dans la beauté et dans l'amour, — une joie qui est même plus intense que la joie qu'il trouve en lui-même. Cette faculté qui lui fait mépriser le plaisir et accepter la douleur et la mort, le pousse à refuser d'admettre aucune limite à sa marche, et le mène vers la connaissance et l'action qui n'ont pas d'utilité. Cela amène des conflits avec les lois du monde naturel et le principe de la persistance des types les plus vigoureux change de sens » (1).

Dans ce conflit entre le monde de la nature et le monde de l'âme, la vision de l'homme s'élargit, et la volonté universelle se superpose à ses désirs. Les désirs dont l'homme a connaissance dans la vie bornée par les besoins du moment ne sont pas nécessairement le désir réel de son âme ; en fait, ils le contredisent souvent. Le progrès moral et spirituel de l'homme consiste à supprimer ces désirs, non pas par un arrêt violent dont les effets ne seraient que temporaires, mais par la force absorbante de l'amour, de la beauté et de la bonté qui les assimile dans un dessein éternel, dans la volonté universelle qui régit l'humanité. Cette volonté se particularise chez l'individu sous la forme de la *Jivandevatâ* et le conduit vers une vie plus vaste dont une grande partie est à l'heure actuelle hors de son atteinte et dont les détails ne peuvent être prévus. Voici l'interprétation vraie de la vie qui nous offre l'immortalité en tenant compte non seulement de ce qui est présent devant nous, mais aussi de ce qui ne l'est pas et sans doute ne peut l'être humainement.

L'interprétation naturaliste au contraire est défectueuse parce qu'elle ne tient aucun compte de la vie dans son ensemble ; elle s'intéresse uniquement à la vie du moment, ignorant toutes les forces créatrices de l'émotion. Par conséquent, elle ne parvient pas à comprendre la vraie signification de la vie mais se borne

(1) *Personality*, p. 86.

à en prendre une vue superficielle. « Elle feint d'être sérieuse, mais elle n'est pas profonde... Elle poursuit le succès avec adresse et perfection et ne tient aucun compte de la nature supérieure de l'homme » (1).

La conséquence déplorable d'une telle vue est qu'elle réduit non seulement le monde, mais l'homme lui-même, à des abstractions impersonnelles et ne les considère que comme des parties d'une organisation plus grande. Ainsi elle expose l'homme au danger le plus grave qui puisse l'atteindre, au danger d'être réduit au rôle de machine, au danger de l'annihilation spirituelle. Par conséquent, le siècle présent a grand besoin d'un réveil spirituel assez fort pour combattre et vaincre cette conception naturaliste de la vie.

La menace la plus grande de cet état d'esprit qui tend à sacrifier l'individu aux besoins de l'organisation où l'utilité devient la mesure de la valeur, est l'idée moderne de nationalisme ; et Tagore est impitoyable dans sa critique de cette idée. La sphère dans laquelle la conscience individuelle de l'homme doit s'élargir, est la conscience sociale et humaine, jamais la conscience nationale. Car la nation n'est qu'une union économique et politique d'un peuple qui s'organise pour un but extérieur et mécanique. « La société comme telle n'a pas de but ultérieur. Elle est une fin en elle-même. Elle est une expression de soi spontanée de l'homme comme être social. Elle est une réglementation naturelle des relations humaines, de sorte que les hommes puissent développer un idéal de vie en coopération les uns avec les autres. Elle a aussi un côté politique, mais c'est seulement dans un but spécial, celui de se préserver. C'est simplement le côté de la force, non de l'idéal humain. Dans les premiers jours sa place fut séparée dans la société, limitée aux professionnels. Mais lorsque avec l'aide de la science et le perfectionnement de l'organisation cette force commença à se développer et à amener sa moisson de prospérité, elle sortit bientôt de ses limites avec une surprenante rapidité. Les sociétés environnantes furent prises du même besoin cupide de prospérité matérielle, une jalousie

(1) *Nationalisme*, traduction française par Cecil Georges-Bazile, Paris, 1924, p. 95.

mutuelle s'ensuivit et la crainte des unes et des autres se manifeste aujourd'hui dans le déploiement des forces » (1).

« Quand cette organisation de politique et de commerce, dont l'autre nom est Nation, continue Tagore, sera devenue toute puissante aux dépens de l'harmonie de la vie sociale supérieure, ce sera un mauvais jour pour l'humanité... Il y a peu de crimes qu'elle ne puisse perpétrer. Le succès est l'objet et la justification d'une machine, alors que la beauté seule est le but et l'intention de l'homme. Quand cette machine d'organisation commence à atteindre de vastes proportions, englobant dans ses parties quiconque est mécanicien, l'homme personnel sera éliminé au point de n'être plus qu'un fantôme, il n'y aura qu'une révolution de politique que feront les parties humaines de la machine, sans la moindre pitié ou responsabilité morale » (2).

Nous sommes au bord de la catastrophe : « Pour la cause de l'humanité, proclame Tagore, ce nationalisme est une épidémie cruelle d'un mal qui se répand sur le monde humain au siècle actuel, rongant sa vitalité morale » (3).

Il faut toujours s'adapter à des circonstances changeantes : « Durant l'évolution de la nation, la culture morale de la fraternité fut limitée par des frontières géographiques, parce qu'à cette époque ces frontières étaient réelles. Maintenant, elles sont devenues des lignes imaginaires de tradition, dépourvues des qualités d'obstacles réels. Aussi le temps est-il venu où la nature morale de l'homme doit s'occuper très sérieusement de ce grand fait ou périr... Il faut que l'homme exerce toutes ses facultés d'amour et de clarté de vision à faire un grand ajustement moral qui comprendra le monde entier des hommes et non seulement les groupes fractionnels d'une même nationalité. L'ordre a été donné à tout individu de notre âge de se préparer, lui et son entourage, pour cette aube d'une ère nouvelle où l'homme découvrira son âme dans l'unité spirituelle de tous les êtres humains » (4).

(1) *Nationalisme*, pp. 18-19.

(2) *Ibid.*, pp. 21-22.

(3) *Ibid.*, p. 27.

(4) *Ibid.*, pp. 123-124.

« C'est le privilège de l'homme, nous assure Tagore, de travailler pour récolter des fruits qui sont au delà de son atteinte immédiate et d'ajuster sa vie, non en une esclave conformité avec les exemples de quelques succès présents ou même avec son propre passé prudent, mais avec un avenir infini portant dans son cœur les idéaux de nos plus hautes aspirations » (1).

Il faut, en un mot, réveiller en nous la volonté collective de l'humanité. C'est alors que nous comprenons que la véritable force de la vie ne réside pas dans le pouvoir d'acquérir, mais dans celui de donner, dans la renonciation spontanée inspirée par l'amour et soutenue par la joie. Cet amour pourvoit à la subordination nécessaire de l'intérêt individuel à l'intérêt collectif de l'humanité et, du même coup, donne l'essor le plus libre aux forces dont l'individu a besoin pour s'exprimer et s'élargir. C'est dans cet amour qu'on trouvera l'instrument d'une solidarité internationale, jamais dans une organisation mécanique. Il ne faut pas oublier que « l'homme dans sa plénitude n'est pas puissant, mais parfait. Par conséquent, pour le changer en un simple pouvoir, il vous faut rogner son âme autant que possible » (2). Le problème de nos jours est de combattre, par des forces spirituelles, cette ivresse de la puissance qui déshumanise graduellement l'individu. Avec les facilités modernes des communications, les barrières géographiques ne doivent plus exister pour nous. Il n'y a qu'un pays devant nous, — cette belle terre, — où les races distinctes doivent trouver la liberté de s'exprimer et de s'unir en une fédération. « Nous devons savoir que l'âme de l'homme est une, se faisant jour à travers les différences qui sont nécessaires à la fécondité de son unité fondamentale. Cette vérité, dès que nous la comprenons avec désintéressement, nous aide à respecter toutes les différences entre les hommes, tout en restant conscients de notre personnalité, tout en sachant que la perfection de l'unité ne consiste pas dans l'uniformité, mais dans l'harmonie » (3).

(1) *Ibid.*, p. 131.

(2) *Nationalisme*, p. 30.

(3) *Creative Unity*, Indian Edition, 1925, p. 172. La traduction française est empruntée à *Tagore éducateur*, par E. Pieczynska, p. 144.

CONCLUSION

CHAPITRE IX

L'ŒUVRE PRATIQUE DE TAGORE : VISVABHARATI

Les idées que nous venons d'exposer appartiennent à une époque de la vie de Tagore, qu'on peut appeler la période de réalisation. On en trouve l'expression visible et magnifique dans l'institution connue partout sous le nom de *Visvabhârâtî*, l'université internationale en laquelle Tagore a transformé en 1921 l'école qu'il avait fondée vingt ans auparavant. Même le visiteur de passage à Santi-Niketan (Demeure de la paix) où cette université est située, ne manquera pas de remarquer qu'il assiste au triomphe de l'esprit humain sur la matière. Il n'y a pas d'édifices magnifiques. Les conférences se font au pied des arbres feuillus qui accueillent les étudiants sous leur ombre fraîche. Le ciel bleu remplace le plafond et les murs des salles de conférences, tandis que le tapis vert des pelouses tient lieu de siège. Là se rencontrent ceux qui ont le vif désir d'échanger leurs idées dans une atmosphère de paix, éloignés du bruit de la ville et pourtant en plein cœur de la vie. L'éducation des jeunes gens se conçoit comme un développement naturel de l'âme qui s'élargit et s'unit à l'âme de l'univers.

C'est un véritable poème que cette institution, poème composé non avec des paroles mais avec les réalités de la vie. Comme Tagore nous le dit lui-même : quand il inaugura son école avec cinq élèves, ce qu'il se mit vraiment à faire, c'était « écrire

un poème sans paroles » (1). C'est en vérité ce qu'il a fait. Ce poème exprime un monde spirituel auquel il croit, et « qui n'est pas séparé de ce monde, mais en est la signification » (2). C'est le monde où, comme nous l'avons vu, une nécessité intérieure l'avait conduit, la nécessité d'harmoniser dans la vie l'aspect de jouissance et l'aspect de renoncement. Dans son école, il s'est créé une sphère de renoncement. Ses véritables pensées poétiques y ont pris forme. Ainsi nous voyons que son rôle de poète et son rôle d'éducateur ne sont pas, au fond, choses différentes. Un dessein unique a inspiré toutes ses activités, si variées qu'elles aient pu être.

Le mobile immédiat de cette entreprise fut de chercher à donner aux autres la liberté qu'on lui avait refusée alors qu'il était écolier. Il voulut épargner à ses élèves les souffrances que lui avait infligées un système d'éducation scolaire, trop préoccupé des domaines intellectuel et physique qu'il sépare du domaine spirituel. « En me rappelant ces moments de mon enfance, dit-il, où tout mon esprit semblait planer, porté par un immense sentiment du ciel et de la lumière, et vibrer sur la terre brune avec son herbage luisant, je ne puis m'empêcher de croire que mes aïeux indiens ont légué au plus profond de mon être leur philosophie qui parle de la réalisation par l'harmonie avec toutes choses. Pour notre bonheur ou pour notre malheur, cette philosophie fait naître en nous le vif désir de chercher notre liberté, non dans le monde créé par l'homme mais dans la profondeur de l'univers, et nous pousse à rendre hommage à la divinité qui est inhérente à l'eau, au feu, aux arbres et à tout ce qui vit. La fondation de mon école a son origine dans le souvenir de ce désir de liberté, souvenir qui s'étend au delà de ma naissance » (3).

Nous avons vu comment au milieu des tourbillons de la vie, ce souvenir s'est étendu par delà les millénaires jusqu'au vieil

(1) *Visvabhārati*, Bulletin n° 9. — *A poet's school*, p. 1.

(2) *Personality*, p. 126. La traduction est empruntée à *Tagore éducateur*, par M^{me} Pieczynska, p. 60.

(3) *Visvabhārati*, Bulletin n° 9 ; *A poet's school*, p. 7.

idéal des cloîtres forestiers de l'Inde. Cet idéal se renouvelle dans cette école où on tient compte de la personnalité des élèves, de leur vie spirituelle dans son ensemble, sans en détacher l'aspect intellectuel. L'éducation doit porter sur la vie tout entière. Il faut laisser à l'enfant un grand espace et un grand loisir où il puisse développer sa personnalité par l'impulsion intérieure de la joie.

Ce que le système moderne d'éducation fait, au contraire, c'est d'ériger autour de l'enfant des murs épais, de l'obliger à apprendre par cœur ce qui n'offre pour lui aucun intérêt. Quelle misère à l'aurore de la vie ! L'enfant est-il responsable d'être né sans connaître l'algèbre ou les dates de l'histoire ? Pourquoi donc l'arracher de son entourage naturel dans lequel il peut trouver la joie ? (1). « Nous sommes en ce monde pour l'accepter, et non pour en prendre seulement connaissance... La meilleure éducation est celle qui ne se borne pas à nous renseigner, mais qui nous harmonise avec tout ce qui est. Mais cette éducation... les écoles l'ignorent systématiquement ; elles s'y opposent même avec force... La plus importante éducation à laquelle l'enfant soit destiné reste ainsi négligée... Nous privons l'enfant de la terre pour lui apprendre la géographie ; nous lui ôtons le langage pour l'initier à la grammaire... Il naquit au monde des humains ; nous l'exilons dans un monde de gramophones animés. C'est sans doute pour expier son péché originel, l'ignorance. La nature de l'enfant proteste contre ces calamités ; elle proteste par toutes ses facultés de souffrance, mais en fin de compte elle capitule, forcée au silence par les punitions » (2).

L'école de Tagore s'est opposée à ce système d'éducation avec toute la force d'un idéal qu'elle venait de ressusciter. En outre des conférences scientifiques faites en plein air, le fondateur a veillé à ce que les élèves s'occupassent à des travaux utiles, tels que jardinage, garde de vaches, etc... Ainsi s'est établi un contact intime entre les élèves et la nature, non seulement par l'émotion, mais aussi par le travail.

(1) Voir *Giksha*, p. 65.

(2) *Personality*, p. 116. La traduction est empruntée à *Tagore éducateur*, p. 61.

Tel fut l'idéal de cette école pendant les premières années. Il s'est élargi cependant, au fur et à mesure que la pensée de Tagore se développait. Depuis que Tagore s'est retiré de la politique, il s'est occupé de plus en plus à exprimer, par la parole et par l'action, le principe synthétique qui, nous l'avons vu, détermina toute l'histoire de l'Inde. Des tentatives pour donner un plus grand essor à l'école se sont manifestées dans toutes les branches de son activité. Une association d'anciens élèves, fondée en 1913, a essayé de la rapprocher du monde extérieur ; une autre société littéraire, — *Vichitrâ*, fondée en 1914 et qui fut à cette époque la meilleure parmi toutes les sociétés de ce genre aux Indes, — attira l'attention et la sympathie de tout le monde.

Depuis que la renommée de Tagore s'est répandue en Europe, il a réussi à se faire des amis européens parmi lesquels MM. C.-F. Andrews et W.-W. Pearson ont bien voulu travailler pour son école. On nous permettra de voir là le fondement de l'édifice, — l'université internationale que cette école est devenue. Dès lors, le rêve d'une telle université où toutes les cultures du monde pourraient se rencontrer et s'enrichir par des échanges mutuels d'idées, commença à prendre forme dans l'esprit de Tagore. Il en exposa un projet précis dans une conférence (1) qu'il fit en 1918 à l'Université nationale d'Adyar, près de Madras. L'esprit de l'Inde, dit-il à cette occasion, a réfléchi profondément sur les problèmes de l'existence et a essayé de les résoudre par ses propres lumières. L'éducation dans l'Inde consiste, donc, à permettre à cet esprit de retrouver la vérité et de la répandre à sa façon. A cet effet, il faut d'abord l'unifier, le rendre conscient de lui-même (*self-conscious*) et ensuite lui donner libre cours dans une atmosphère créatrice. En d'autres termes, il faut que les hommes se rencontrent pour se livrer en commun à des recherches intellectuelles et créatrices, il faut que « l'enseignement devienne un débordement spontané et inévitable de cette fontaine de culture. L'éducation ne saurait être naturelle et utile que si elle procède

(1) Publiée par la suite dans une brochure intitulée *Centre of Indian Culture*.

d'une connaissance vivante et grandissante » (1). De plus, notre éducation doit se faire au milieu de la plénitude de la vie intellectuelle, économique, esthétique, sociale et spirituelle. Elle doit reconnaître que l'esprit est vivant, et comme tel, doit le stimuler à créer en lui-même beaucoup plus d'idées qu'il n'en reçoit de l'extérieur (2). En fait, l'éducation ne consiste point à recevoir simplement des idées du dehors ; nous ne pouvons recevoir, à moins que nous ne donnions aussi. « Seul le lac, et non le désert peut accepter et garder le don du nuage, parce que, dans sa profondeur, l'action d'accepter et celle de donner se sont faites une » (3).

Cette unification de l'esprit de l'Inde, cette spontanéité de ses forces créatrices ne peuvent s'achever que par une synthèse de toutes nos cultures. Les centres de notre éducation nationale doivent donc organiser des études coordonnées, au moyen de nos propres langues. Aucune langue étrangère ne convient à l'éducation, car elle n'est pas l'expression directe de la vie ; elle gêne plus qu'elle n'aide la circulation des idées. Il est vrai que les langues indiennes sont par trop nombreuses, mais cela n'est pas un obstacle insurmontable. L'Europe aussi a sa culture intégrale malgré tant de langues différentes ; en effet, c'est précisément cette multitude de langues qui a enrichi sa culture depuis l'époque où les pays européens renoncèrent au latin et adoptèrent, pour s'exprimer, leurs langues nationales. De même, la multiplicité des langues indiennes doit apporter une richesse analogue à la vieille culture qui repose sur le sanscrit.

Après avoir ainsi coordonné nos cultures, nous devons nous approcher de la culture occidentale, sans aucun orgueil ni aucune humilité procédant de la croyance que l'une est supérieure à l'autre, mais dans un esprit de fraternité et d'égalité, afin d'assimiler ce qui a de la valeur dans la culture occidentale et de lui faire assimiler ce qui a de la valeur dans la nôtre. Il ne s'agit point de juger laquelle est la meilleure, toutes les deux

(1) *Centre of Indian Culture*, pp. 1-2.

(2) *Ibid.*, p. 11.

(3) *Centre of Indian Culture*, p. 17.

sont sur certains points imparfaites et insuffisantes. Il y a sans doute des défauts dans la nôtre ; s'ils sautent aux yeux, c'est parce que notre culture avait subi un temps d'arrêt. Les défauts de l'Europe, au contraire, ne nous frappent pas autant, parce que sa culture est vivante. Par exemple, « il y a peu de temps que l'Europe s'est mise à regarder le monde entier à travers le brouillard d'une formule scientifique, *la lutte pour l'existence*... Mais certains signes indicateurs d'un changement de cette conception se montrent déjà ; on recueille des faits afin de prouver que la force positive qui est à la base de la sélection naturelle, est la force de la sympathie, le pouvoir de s'unir. Au dix-neuvième siècle, l'économiste parlait de la concurrence sans frein ; au vingtième siècle, il parle de coopération. Cela montre que ce qui empêche le mouvement doit être condamné » (1). Il faut donc vivifier notre culture en la plaçant dans le courant de la vie, et non pas l'enchaîner en lui attribuant une supériorité imaginaire et déraisonnable. Cela le détruirait, car à notre époque, rien ne peut durer qui n'est pas au fond compatible avec l'Universel. C'est, par excellence, l'époque de coopération et de coordination. « L'ajustement des connaissances par des études comparatives en sera la note dominante » (2).

Telle sont précisément les idées qui ont fait naître la *Visva-bhârâtî*. Il reste à ajouter que dans son système d'éducation, Tagore accorde une place très importante à la musique et aux beaux-arts qu'il croit être les plus hauts moyens d'expression d'un peuple ; sans eux, celui-ci demeure inarticulé. De plus son système d'éducation tient également compte des travaux industriels faits selon des méthodes scientifiques de coopération. Ainsi liée à la vie intellectuelle et spirituelle, l'industrie, un des besoins humains indispensables, se libérera de l'avidité qui a attiré tant de mal sur le monde. Quant à la différence religieuse entre les sectes, Tagore attend, malgré de nombreux faits décourageants, un avenir où l'Inde accueillera tous les hommes comme les fils de l'Immortel Unique qui est la Paix, la Félicité, l'Unité.

(1) *Centre of Indian Culture*, p. 33.

(2) *Ibid.*, p. 86.

En 1920, Tagore alla porter autour du monde un appel ardent en faveur de son œuvre et reçut partout un accueil chaleureux. C'est à Santi-Niketan que fut inauguré, le 22 décembre 1921, l'association qui prit le nom de *Visvabhâratî* (1). Ses buts sont définis dans son Memorandum en termes suivants :

« Etudier l'esprit de l'homme dans ses conceptions des divers aspects de la vérité envisagée à divers points de vue.

« Etablir par des études et des recherches patientes, une relation réciproque plus intime entre les différentes cultures de l'Orient, en partant de leur unité fondamentale.

« Se rapprocher de l'Occident en partant du point de vue de cette unité de vie et de pensée en Asie.

« Chercher à réaliser, en une confraternité d'études communes, la rencontre de l'Orient et de l'Occident et, de ce fait, consolider, par la suite, les conditions fondamentales de la paix mondiale en établissant de libres communications d'idées entre les deux hémisphères.

« Et, en vue de cet idéal, organiser à Santi-Niketan un centre de culture où pourront être poursuivies des études et des recherches portant à la fois sur la religion, la littérature, l'histoire, la science, et l'art des civilisations hindoue, bouddhiste, jaina, islamique, sikh, chrétienne et autres et sur la culture de l'Occident, avec cette simplicité de formes qui est indispensable pour la vraie compréhension spirituelle, en toute amitié, camaraderie et coopération entre les penseurs et les savants des pays orientaux et occidentaux, en dehors de tout antagonisme de race, de nationalité, de confession ou de caste, au nom de l'Unique Être Suprême qui est Paix, Félicité, Unité (*Çantam, Çivam, Ādvaitam*). »

Ainsi la *Visvabhâratî* a donné sa forme définitive à la pensée de Tagore. Elle représente, à la fois, l'aboutissement d'une longue évolution spirituelle et une noble tentative pour augmenter

(1) M. et M^{me} Sylvain Lévi ont assisté à cette séance d'inauguration. Voir D. Sylvain Lévi, *Dans l'Inde* (Paris, 1925), pp. 59-60.

la solidarité humaine en éveillant dans l'individu le sentiment de l'Universel.

Jusqu'à quel point cette noble tentative réussira-t-elle ? Il est très difficile de s'en faire une idée précise, d'autant plus que les Indes retentissent en ce moment de discordes civiles. C'est un grand malheur que la *Visvabhârati* soit fondée dans une telle atmosphère. Quelle ironie ! L'Inde se voit dans l'obligation d'adopter la politique de non-coopération à l'époque même où le poète voyage en Europe pour propager son idéal de coopération.

Il faut remarquer cependant que l'idéal de la *Visvabhârati* est au-dessus de toute mêlée politique qui a lieu actuellement au pays de Tagore. Il s'adresse à l'humanité tout entière. Il a un but beaucoup plus vaste que celui qui agite les hommes politiques. C'est le but éternel qui, sans aucun rapport avec la politique, a façonné l'histoire de l'Inde au cours des millénaires.

Touffefois, il faut reconnaître que l'agitation qui se manifeste aujourd'hui dans l'Inde n'est pas propice à la réalisation de ce but. C'est pourquoi tout en désirant ardemment que son pays regagne aussi vite que possible sa liberté politique, Tagore s'est vu dans l'obligation de protester contre le mouvement de non-coopération, surtout parce qu'il ne le considère pas comme un moyen aussi efficace qu'on le prétend pour reconquérir notre indépendance. On ne peut acquérir la liberté politique, sans développer en tous sens la force de l'esprit. L'économiste doit organiser les échanges, l'ingénieur — l'industrie, le philosophe — la pensée, le professeur — l'enseignement, en un mot, toutes les activités doivent être organisées dans un esprit de coopération.

A vrai dire, la non-coopération n'exprime pas du tout les aspirations de l'Inde. Son promoteur Gandhi qui, autant que Tagore, est pénétré du sentiment de l'Universel, l'avait conçue à l'origine comme un simple refus de coopérer avec ce qui est immoral, afin de réformer la vie par la puissance de l'amour qui attire toute la souffrance sur soi au lieu de l'infliger à l'adversaire. « La non-coopération, dit Gandhi, dans le sens où je l'emploie, doit être non violente, et par conséquent, ne punit

pas, n'est pas vindicative et n'a pour base ni mauvais vouloir, ni haine » (1).

En effet, sur les questions les plus générales de la vie, Gandhi et Tagore ne sont pas essentiellement en désaccord. Tous les deux croient à la puissance énorme de l'amour, ainsi qu'à la grande valeur du sacrifice. Mais Gandhi insiste sur ce dernier point avec une vigueur extrême, au point de prêcher un idéal d'ascétisme, tandis que Tagore envisage la vie comme une création perpétuelle où l'acquisition et le renoncement se succèdent en une continuité rythmique. Il est intéressant de relever à ce propos ce qu'en dit Romain Rolland, cet adepte occidental de l'Universel :

« A mon sens, Gandhi est aussi universaliste que Tagore mais d'une autre façon. Il l'est par la conscience morale, Tagore par l'intelligence. Gandhi n'exclut personne de la communion de la prière et du travail quotidien. Ainsi l'apôtre des premiers temps ne distinguait pas entre juifs et gentils ; mais à tous il imposait la même discipline morale. C'est ce que veut Gandhi. Mais là justement est son étroitesse : non dans le cœur qui est aussi large que celui d'un Christ, mais dans l'esprit d'ascétisme intellectuel et de dépouillement. (Et cela aussi est du Christ.) Gandhi est un universaliste médiéval. Tout en le vénérant, nous sommes avec Tagore » (2).

Quelle que soit la conception originelle de la non-coopération, il est certain que sa mise en pratique actuelle a entraîné une situation qui contrarie, en quelque mesure, l'idéal de la *Visva-bhârâtî*. Mais tout en appréciant les arguments de Tagore qui la dénonce comme un principe de négation produisant la haine, nous devons dire aussi que Gandhi n'est point responsable de la situation regrettable et douloureuse à laquelle son action a abouti. En tant qu'homme d'action il ne peut se refuser d'agir

(1) *La Jeune Inde*, traduction d'Hélène Hart, p. 116.

(2) *Mahatmâ Gandhi*, p. 137, note (54^e édition, 1926).

(3) On trouvera un exposé très intéressant de la controverse « Gandhi-Tagore » sur la non-coopération dans *Mahatmâ Gandhi*, par Romain Rolland, pp. 112-140.

par crainte que ses disciples ne suivent pas ses principes comme il convient. Néanmoins, nous gardons intacte notre puissante foi dans la bonté humaine, et cette foi nous permet d'espérer que l'idéal de la *Visvabhâratî* apportera dans ces conflits une force qui viendra à bout de toute querelle et réunira tout dans une harmonie plus riche. En effet, les conflits actuels ne font qu'illustrer ce que Tagore dit dans le passage suivant :

« Des siècles durant, l'humanité n'a été occupée que d'une création, celle de la vie spirituelle à laquelle elle a consacré le meilleur de sa sagesse, son esprit de discipline, sa littérature, son art et tous les enseignements et sacrifices de ses plus nobles maîtres. Cependant, l'harmonisation des forces contraires qui communiquent leur rythme à toute création n'a pas encore été parachevée par l'homme dans sa civilisation et le créateur en lui est sans cesse en échec... Il est donc nécessaire de lui rappeler cette vérité, à savoir que le pouvoir qui accomplit le miracle de la création en unissant les forces contraires dans l'harmonie de l'unité, n'est pas la passion, mais l'amour » (1).

C'est le point essentiel de l'enseignement de Tagore qui, une fois de plus, annonce au monde moderne l'antique sagesse de l'Inde, pour en tirer une réponse aux besoins de notre époque. Il l'a résumée en une seule phrase : « Donner sa parfaite expression de l'Unité à l'Infini par l'harmonie de la multiplicité ; à l'Unité l'Amour par le sacrifice de soi est l'objet de notre vie individuelle et celui de notre société » (2).

(1) *La Religion du poète*, pp. 109-110.

(2) *Ibid.*, p. 9.

Vu pour le Doctorat d'Université,

le 14 février 1930,

LE DOYEN DE LA FACULTÉ DES LETTRES

DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS,

H. DELACROIX.

Vu et permis d'imprimer :

LE RECTEUR DE L'ACADÉMIE DE PARIS,

CHARLETY.

TABLE DES MATIÈRES

Chapitres

INTRODUCTION

Pages

- I. La Renaissance du Bengale au dix-neuvième siècle.. 15

PREMIÈRE PARTIE

La formation intellectuelle de Rabindranath Tagore

- II. L'éducation de Rabindranath Tagore..... 39
 III. L'évolution de la pensée de Rabindranath Tagore
 (jeunesse). 59
 IV. L'évolution de la pensée de Rabindranath Tagore
 (maturité). 84

DEUXIÈME PARTIE

La Pensée de Rabindranath Tagore

- V. Qu'est-ce que l'humanisme transcendantal ?..... 117
 VI. L'homme et le monde..... 130
 VII. L'homme et Dieu 140
 VIII. L'homme et l'homme 160

CONCLUSION

- IX. L'œuvre pratique de Tagore : *Visvabhârati*..... 169
-

LIMOGES. — IMPRIMERIE A. BONTEMPS
13, RUE DU CONSULAT
